Sebastián Salgado González



ISSN 1989-7774

La filosofía de Aristóteles

Introducción. Los intereses de la filosofía de Aristóteles

De la pluralidad de las ciencias a la Sabiduría

El filósofo es el pensador en voz alta. Pensar en voz alta es dialogar, pero no solo con uno mismo, sino simultáneamente establecer un diálogo con la tradición y los coetáneos; esto es en cierta manera hacer historia de la Filosofía. Le debemos a Aristóteles, por ejemplo, el conocimiento de la filosofía presocrática, pues él fue quien mejor se encargó de repasar las teorías sobre la naturaleza dispuestas fragmentariamente por esos primeros filósofos.

Pero, sobre todo, la filosofía de Aristóteles es un diálogo con la propia razón, es decir, un esfuerzo por pensar el pensar mismo. De ahí surge la definición y clasificación de las ciencias, paso necesario para construir un sistema del saber. Según Aristóteles, ciencia es:

> "Puesto que la ciencia es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (pues la ciencia es racional), el principio de lo científico no puede ser ni ciencia, ni arte ni prudencia; porque lo científico es demostrable"[1].
>
> "Lo cognoscible científicamente y la ciencia se diferencian de lo opinable y la opinión en que la ciencia es universal y <se forma> a través de <proposiciones> necesarias, y lo necesario no es admisible que se comporte de otra manera. En cambio, hay algunas cosas que existen y son verdaderas pero que cabe que se comporten también de otra manera. Está claro, pues, que sobre ésas no hay ciencia"[2].

Una vez establecida la definición de ciencia, Aristóteles pasa a elaborar una clasificación rigurosa de ese saber, dando prioridad a las ciencias teóricas sobre el resto y nombrando como primera a aquella interesada en buscar los primeros principios de todas las cosas. Esta

---

[1] Aristóteles: Ética a Nicómaco, VI, 6, 1140b

[2] Aristóteles: Analíticos Segundos, I, 33, 88b

habrá de ser la que Aristóteles llama *ciencia buscada* -porque está por hacer, es nueva- u *ontología* -porque sabe del ente en cuanto tal-.

CIENCIAS TEÓRICAS (Su finalidad es el saber mismo, la contemplación, el puro conocimiento de la verdad)	**ciencia buscada o metafísica:** - **ontología**: ser (ontos) en cuanto ser, primeros principios - **teología o Filosofía primera**: sustancia inmóvil y separada de la materia (Dios) **Física:** ente móvil, sustancias móviles inseparables de la materia, que poseen en sí el principio del movimiento y del reposo **Matemática:** objetos inmóviles abstraídos de la materia. No existen en sí o por sí (contra la doctrina de Pitágoras y de Platón) sino que son un accidente de lo que existe por sí. Es la ciencia de la cantidad, discreta o continua.
CIENCIAS PRÁCTICAS (Su finalidad es gobernar la praxis y, por tanto, la perfección del agente)	**Ética**: gobierno de sí mismo **Economía**: gobierno de la casa (oikós= casa), de la familia **Política**: gobierno de la polis (de la ciudad)
CIENCIAS PRODUCTIVAS (Su finalidad es dirigir la poíesis y, por tanto, la perfección de la obra o fin que persigue la poíesis)	**Poética** **Retórica.** **Dialéctica** **Medicina** **Música** **Gimnástica, etcétera**

2.

Por supuesto, a este cuadro podría agregarse la *lógica*, disciplina que Aristóteles no catalogó entre las ciencias, debido a que la concebía como la propedéutica o instrumento de todas ellas. En las cuestiones de lógica, Aristoteles se mostraría como todo un consumado especialista, siendo uno de los artífices del progreso de este campo del saber.

Pero lo importante de esta clasificación no es el "cómo" sino el "qué", es decir, no es tan importante aclarar cuáles son las principales ciencias y cómo se distribuyen, sino qué las hace diferentes y saber por qué hay ciencia suprema o primera. Y en eso reside un rasgo fundamental del estilo filosófico aristotélico: para Aristóteles, como para la cultura clásica griega en general, el saber primero, fundamental, más importante, es el saber teórico o "*theoría*", esto es, la contemplación o conocimiento de los principios de todas las cosas. Y esto es a lo que Aristóteles había de llamar *sabiduría*.

> "La llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los primeros principios […] Y puesto que buscamos esta ciencia, lo que deberíamos indagar es de qué causas y principios es ciencia la Sabiduría. Si tenemos en cuenta el concepto que nos formamos del sabio, […] El sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa particular.
>
> También consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana (pues el sentir es común a todos, y, por tanto, fácil y nada sabio). Además, al que conoce con más exactitud y es más capaz de enseñar las causas, lo consideramos más sabio en cualquier ciencia. Y, entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar es más sabiduría que la subordinada. Pues no debe el sabio recibir órdenes, sino darlas […]
>
> Por otra parte, las ciencias son tanto más exactas cuanto más directamente se ocupan de los primeros principios […] Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible […] Y lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas). Y es la más digna de mandar entre las ciencias […]
>
> Por todo lo dicho, corresponde a la ciencia de los primeros principios el nombre que se busca [Sabiduría]. Pues es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y causas"[3].
>
> "Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente, y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las llamadas particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta. […] Y puesto que buscamos los principios

---

[3] Aristóteles: Metafísica, I, 2, 981b-982a

y las causas más altas es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser del Ente no accidental, sino en cuanto ente. Por eso también nosotros debemos comprender las primeras causas del Ente en cuanto ente. Pero el Ente se dice en varios sentidos…”[4].

El interés investigador de Aristóteles no se cernía únicamente a temas de raigambre metafísica, como los del *ser*, sino que él fue el iniciador de la biología como esfuerzo por pensar racionalmente la naturaleza. Este filósofo fue el primer naturalista, quien primero llevaría a cabo de manera rigurosa una clasificación de los seres vivos; existían, según él, tres clases de seres vivos dependiendo del tipo de *anima* o principio de vida que los animara o estuviera presente en ellos: *anima vegetativa, anima natural y anima racional.* El hombre es, pues, el animal racional.

Por otro lado, Aristóteles iniciaría de manera sistemática los estudios de física. La tarea de descubrir el *arché* de la *physis* fue iniciada por los presocráticos, pero Aristóteles consiguió ofrecer a esa tarea voluntad de sistema, aunque sonados siguen siendo sus errores en el campo de esta ciencia: la defensa del geocentrismo, la imposibilidad de articular la explicación del movimiento de una manera estrictamente científica, en vez de recurrir a hipótesis metafísicas.

El estudio de la Polis

Aristóteles, como su maestro Platón, fue un pensador político, en la medida en que habría de dedicar buena parte de sus investigaciones teóricas a estudiar la *polis* como núcleo referencial de la vida humana, ya que consideraba al hombre como *animal político*.

[4] Aristóteles: Metafísica, IV, 1, 1003 a

Al mismo tiempo la filosofía política de Aristóteles ofrecía continuidad a la labor platónica de buscar cómo establecer la justicia en la polis reflexionando críticamente sobre el modo de su organización.

La *polis* era un tipo de asociación natural, según Aristóteles, del mismo modo que lo eran la familia y la aldea. Pero, a diferencia de estas, la polis constituía el escenario donde el ser humano podía desarrollar todas sus más altas potencialidades como hombre, porque la polis o comunidad política se bastaba a sí misma, exigiendo el gobierno de todos mediante ley pública, y aspiraba al bien común. Para Aristóteles, el hecho de ser ciudadano, es decir miembro perteneciente a la polis (*animal político*) era el grado más alto de humanidad. Así, Aristóteles entendía que el hombre era animal político porque tenía logos y era precisamente el logos el que le capacitaba para distinguir no solo lo verdadero de lo falso sino también lo justo de lo injusto.

Ahora bien, la polis no se hacía sola. Era necesario un buen gobierno. Y eso exigía prudencia en todo momento y cálculo racional. Por eso Aristóteles distinguía entre gobiernos rectos, aquellos que tienden al bien común, y gobiernos desviados, aquellos que solo apuntaban en la dirección del bien privado de sus gobernantes.

Vida y Obra

Aristóteles (384-322 a. C.) nació en Estagira (Macedonia), por eso se le llama el *"estagirita"*. Su padre, Nicómaco, era médico al servicio del rey de Macedonia, y probablemente heredó de él su interés por la naturaleza. A los diecisiete años ingresó en *la Academia* de Platón, en Atenas, donde permaneció veinte años hasta la muerte de su maestro (347 a. C.). A partir de ese momento comenzó a elaborar su propia filosofía apartándose de algunos de los planteamientos de su

maestro, y dedicándose de forma cada vez más intensa a la investigación naturalista. En el 342 Filipo de Macedonia le encargó la educación de su hijo de trece años, el que será Alejandro Magno. En el 335 regresa a Atenas contando con la protección de su antiguo alumno, ahora dueño de Grecia y del mundo. Funda su propia escuela "el Liceo", donde se trataban los temas paseando, y de ahí, el apelativo de *peripatéticos*. En el año 323 muere Alejandro Magno, y Aristóteles, temiendo la reacción antimacedónica, huye a la isla de Eubea, donde muere al año siguiente en el año 322 a. C.

La producción intelectual de Aristóteles dio como fruto dos tipos de obras:

En primer lugar escribió diálogos destinados al gran público, con un estilo literario cuidado; de ahí el nombre de escritos exotéricos. De estas obras sólo conservamos algunos fragmentos.

En segundo lugar están las llamadas obras esotéricas, que son las que conservamos, y que son notas y apuntes tomados por sus alumnos. Fueron encontrados y publicados por Andrónico de Rodas en torno al año 60 a. C. Estas segundas obras son las que constituyen el llamado *"corpus aristotelicum",* que comprende las siguientes:

- El *"Órganon "*: conjunto de escritos de lógica.
- Escritos de física y biología: *Física, Sobre el cielo, Sobre el alma, Historia de los animales, Las partes de los animales, ...* Estos escritos suponen más de la mitad de la obra de Aristóteles.
- *La metafísica*: escritos sobre una ciencia a la que Aristóteles llamó “ciencia buscada” u “ontología”, es decir, el saber del ser, del ente, de lo que existe o hay.
- Escritos de ética y política: *"É*tica a Nicómaco", "*Política"*,....
- Escritos de estética: *"Retórica", "Poética"*.

Aristóteles versus Platón

En el siglo XX, una corriente filosófica capitaneada por E. Husserl y que recibió el nombre de *Fenomenología* abanderaba el lema siguiente: *"ir a las cosas mismas",* porque la verdad está en las cosas (no en las ideas de otro mundo); en las cosas residen las esencias. Precisamente este punto de partida es el que toma la filosofía de Aristóteles mucho antes que la Fenomenología y oponiéndose claramente a Platón, quien creía encontrar la esencia en las ideas.

Pero realizar este viaje empírico de "ir a las cosas mismas" no ha de suponer quedarse en lo concreto y particular. Al contrario, Aristóteles se muestra de acuerdo con Platón en que el conocimiento debe buscar lo universal y necesario, porque la ciencia debe buscar como fundamento los conceptos universales. Entre las cosas (particulares, contingentes) y las ideas (universales, necesarias) no media una distancia insalvable, sino un camino de progreso: Aristóteles rechaza de plano el dualismo de Platón, pues considera que las ideas universales no están separadas en un mundo independiente y transcendente, sino que están en las cosas mismas. Sin la observación de lo concreto y particular no se puede alcanzar el conocimiento de lo universal, en primer lugar porque lo que existe de manera radical es la serie de sustancias individuales (los individuos o cosas singulares son las sustancias primeras, según Aristóteles, es decir lo que existe independientemente o por sí mismo, lo que permanece haciendo que una cosa sea lo que es); en segundo lugar, porque el saber admite grados (una gradación que se resume en los siguientes pasos ascendentes: *sensación, tékhne, phrónesis, episteme, nous y sophía*) pero no separación: el saber es una especie de recorrido que va de la sensación como percepción de lo particular a la sabiduría como comprensión de lo más general.

Aristóteles considera que Platón, para intentar explicar la realidad, la ha duplicado innecesariamente, y con ello ha duplicado el

problema. También había duplicado la explicación del conocimiento. Aristóteles se oponía tanto al dualismo metafísico como al epistemológico.

Principios filosóficos del pensamiento de Aristóteles

Aristóteles era un filósofo sistemático, es decir, un pensador que tenía o proponía un sistema. Pero, para comprender un sistema hace falta entender cómo están vinculadas entre sí sus partes. Y, para ello, es preciso averiguar cuáles son los hilos que las cosen, sus piedras angulares, los puntos de enclave. Ellos son los *principios filosóficos* que operan en su sistema.

Pero, ¿qué es un *principio*? y ¿cuáles de ellos operan filosóficamente en Aristóteles?

Dice Aristóteles que *principio* es tanto la *causa* del movimiento de algo como de su perfección o realización, así como también de su generación, ordenamiento y cognoscibilidad. En general, *principio*, tomado como *causa*, significa lo *primero*. El concepto de *principio* rige tanto para los seres como para el conocimiento de los seres. Por eso *principio* es aquello desde lo que algo *es, se hace* y *se conoce*.

Un resumen de los principios filosóficos aristotélicos, anotando sus consecuencias y su naturaleza, puede muy bien servir para acceder a la comprensión de la filosofía aristótelica, pues son esos principios los mimbres con los que nuestro autor construye su sistema teórico.

Estos principios son los siguientes:

Empirismo (principio de naturaleza u orden epistemológico): nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos. El conocimiento comienza por los sentidos. El cuerpo, que es quien nos pone en contacto con lo que nos rodea, dispone tanto de sentidos

externos (los cinco sentidos) como internos (la memoria y la imaginación, en opinión de Aristóteles).

Hilemorfismo (orden físico, biológico, antropológico): la naturaleza es un compuesto de materia y forma. Todos los seres de la naturaleza son, según Aristóteles, hilemórficos, también el hombre. La materia "vive" informada, la forma "vive" informando; dice Aristóteles que la materia es potencia, mientras que la forma es acto. Para Aristóteles, el acto es más perfecto que la materia, pues ésta vive siempre en la falta, en la pasividad, aunque entendida como posibilidad, en el llegar a ser, en cambio el acto es realización plena, actualidad; la materia vive a la espera de recibir forma, de hecho no hay materia sin forma, pero la forma vive dando forma a la materia, formándola. Si bien no hay materia sin forma, es posible hallar forma sin materia: es el caso del pensamiento puro, que es de naturaleza divina. Aristóteles consideraba a Dios pensamiento puro (ver Aubenque). Precisamente la perspectiva de una forma separada de la materia es la que hace imposible que el hilemorfismo tenga un rendimiento metafísico o que pueda resultar operativo en el campo de la metafísica; su lugar está en el de la física, es decir, en el de la investigación de la naturaleza.

En sentido antropológico, el hilemorfismo serviría a Aristóteles para distanciarse de su maestro Platón: mientras éste consideraba que el alma preexistía y sobrevivía al cuerpo y, además, conocía innatamente las ideas, Aristóteles, por su parte, afirmaba la unidad sustancial alma-cuerpo y además, para Aristóteles, nuestra mente es una especie de papel en blanco que sólo comienza a conocer gracias a la experiencia que tiene un cuerpo. Pero, ¿si el destino del alma estaba unido al del cuerpo, era ésta entonces mortal? En la filosofía de Aristóteles, el alma ya no es algo independiente e inmortal, sino que está unida al cuerpo, en la medida en que es su forma. No existe un alma separada del cuerpo y tampoco le preexiste ni sobrevive. Simplemente, el alma está unida al cuerpo como su forma, es decir, como su estructura. Un cuerpo sin alma no podría ser un organismo,

pues recordemos que un organismo es un todo organizado y el alma es la que ofrece esa forma, ese orden al cuerpo que es materia. (Para más información sobre el tema del alma véase apartado "la antropología de Aristóteles").

Intelectualismo (orden epistemológico, político y existencial): *"todos los hombres desean por naturaleza saber",* reza la primera frase de la *Metafísica* de Aristóteles. Por tanto, el saber es la finalidad de las acciones humanas, su principio de orden y reconocimiento.

Desde un punto de vista epistemológico, el intelectualismo, que contaba en la cultura griega con una larga y consolidada tradición inaugurada quizá por Sócrates, supone una jerarquía de saberes en cuya cima se apuestan los saberes teóricos o contemplativos (véase "*teoría*").

Pero el intelectualismo tenía o se sustentaba además en un contenido político, es decir que una determinada cara social lo sustentaba ideológicamente: la sociedad griega estaba construida sobre la existencia de una masa de esclavos que cubría la función productiva. Ser esclavo en Grecia no sólo suponía estar privado de libertad (Aristóteles afirmaba elocuentemente que la diferencia entre un hombre libre y un esclavo consiste en que aquél vive como quiere, mientras que éste vive como no quiere), sino especialmente no poseer derechos políticos, esto es, no ser ciudadano. Para ser ciudadano había que pertenecer a la comunidad de iguales, es decir, al grupo de quienes ejercían sus derechos y obligaciones políticas. Los esclavos, como las mujeres y los extranjeros, quedaban excluidos de la comunidad política.

Por otra parte, el artesano, que si bien no era un esclavo, sí tenía que trabajar manualmente, era aquel que estaba en posesión de una técnica ("*téchné*"), de un arte de producción, lo que llamaríamos un "saber hacer". Para la cultura griega clásica –y Aristóteles lo deja muy claro en su clasificación de los saberes- las artes o técnicas no eran

más que saberes *poiéticos* o productivos. Por encima de ellos tenían tanto a los saberes prácticos como, por supuesto, a los saberes teóricos o intelectuales. Si los poiéticos y los productivos tenían su respectiva finalidad fuera de sí mismos, los saberes superiores, en cambio, tenían su finalidad en sí mismos. Y esto era precisamente lo que los hacía superiores.

Teleologismo (orden ontológico, físico, biológico, político): *"porque la naturaleza de una cosa es precisamente su fin" (Política, I, 1).* Aristóteles concebía la realidad sometida a un ordenamiento teleológico, esto es, Aristóteles pensaba que todas las cosas se ordenan y reconocen por su finalidad y que, por tanto, la *causa final* es su *principio*. Recordemos que el término "principio" tiene en Aristóteles un doble significado: significa tanto comienzo como mando. Así, por ejemplo, la materia sería reconocida por su finalidad, también la ciudad o polis y el gobierno de la misma. Recuérdese que Aristóteles clasificaba los regímenes políticos atendiendo no sólo al número de gobernantes sino, especialmente, a su finalidad; así, distinguía entre regímenes políticos rectos, aquellos cuya finalidad es el bien común, y regímenes políticos desviados. De igual manera, la polis se reconocía y ordenaba también según su finalidad, la cual, según Aristóteles, no era otra que la felicidad (*eudamonía*) de los ciudadanos. Por otra parte, Aristóteles señala que la naturaleza no hace nada en vano, es decir, que todo en ella tiene una finalidad y que esa causa final resulta principio de orden de la misma.

Pero, ontológicamente, para entender cómo es posible que la causa final sea la primera es necesario aclarar que en la filosofía de Aristóteles el orden cronológico (*cronos*) y el orden del conocimiento u orden lógico (*logos*) no corren paralelamente en el mismo sentido; antes bien, el orden del conocimiento invierte a menudo el orden cronológico:

> "Cuando Aristóteles afirma que "lo que es postrero en el orden del análisis es primero en el orden de la génesis" (*Ética a Nicómaco*, III, 5, 1112 b) quiere decir que la investigación teórica y práctica del hombre reproduce, pero en

sentido inverso, el desarrollo espontáneo del cosmos […] Para quien contemple la causalidad final, el tiempo de la esencia y de la naturaleza será la inversa del tiempo de la génesis […] lo que quiere decir que lo perfecto es anterior a lo imperfecto en el orden de la esencia y la naturaleza, pero le es posterior en el orden de la generación […]

Pero el orden del conocimiento, acto humano que se desarrolla en el tiempo, es él mismo un orden cronológico. Si ambos se oponen a veces es porque el conocimiento humano puede, y quizá incluso *debe*, remontar el curso natural de las cosas, con respecto al cual se define el tiempo del físico o, lo que es aquí lo mismo, del filósofo"[5].

Animal político que tiene logos (orden antropológico, político, existencial): consideraba Aristóteles que el hombre, por naturaleza, es social, porque el individuo no se basta a sí mismo; el destino del individuo es, pues, ser parte y sólo el Todo, en este caso, la polis, resulta autosuficiente y, por eso, es primera. pero que el hombre sea social no es únicamente una cuestión de autosuficiencia o de supervivencia, no es una cuestión biológica, sino lógica, en el sentido de que el animal político 'hombre' es tal porque tiene *logos*, en el sentido de lenguaje y razón. Mediante el *logos* el hombre distingue lo justo de lo injusto, lo conveniente de lo inconveniente, lo bueno de lo malo; es decir, que mediante el *logos* el hombre se hace social o político y moral. Precisamente el *logos*, como comunicación racional, es lo que distingue al hombre de las bestias y los dioses, opinaba Aristóteles.

Así pues, para Aristóteles el logos dicta la posibilidad de la socialidad natural humana y dicta al unísono el modo existencial en que el hombre existe socialmente, es decir, no sólo vivimos en sociedad sino que estamos en ella, formamos parte de ella, de una manera determinada: podríamos decir que *estamos lógicamente en sociedad*. De esta forma se divisa claramente que la *comunicación racional* (*logos*) es el principio operativo de la acción humana.

---

[5] Aubenque, Pierre: El problema del ser en Aristóteles, introducción, cap. II, sección II

"***Energeia***" (orden físico, ontológico, existencial antropológico) Aristóteles distinguía entre "*dynamis*", cuyo significado es potencia, y "*energeia*", que significa acto. En el caso del hombre, su *energeia* es el *logos*, la razón. El concepto de « *energeia* » es fundamental en Aristóteles, porque con dicho concepto manifiesta la idea de « ser en obra » que caracteriza al hombre, es decir, la actividad o modo de vivir que lo singulariza y que, según Aristóteles, es la vida política, la actividad política. Por tanto, el hombre no es un « *argon* », no es un inoperante, algo sin actividad, sino el « *ergon* » político, aquel que obra políticamente[6]. En el hombre, como en la naturaleza (*physis*), su *energeia* es su *telos* o finalidad.

A todos estos principios de orden general, habría que añadir los **principios lógicos** en los que la investigación aristotélica se apoya (principio de no contradicción, de identidad, de tercio excluido y de razón suficiente):

El ***principio de no contradicción*** (A ∧ ¬ A) sostiene que no es posible afirmar una cosa y su contraria. Tal y como dice en su *Metafísica*: *"es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido"*.

Por tanto, cada cosa es necesariamente sí misma. Por eso, el ***principio de identidad*** (A = A) es correlato del *principio de no contradicción*.

Pero, si esto es así, entonces una proposición es verdadera o falsa y no cabe una tercera alternativa. Estamos ante el ***principio de tercio excluido*** (A∨ ¬ A).

Finalmente, Aristóteles pensaba que todo tiene una causa (***principio de razón suficiente***). Pero el fundamento de este principio no cabe hallarlo en la lógica sino en la metafísica.

Aristóteles señalaba el principio de no contradicción como el principio primero, fundamento indemostrable de toda demostración.

[6] Agambem, Giorgio: La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias, ed. Anagrama, 2008. pg. 375-381

Este principio era considerado por Aristóteles como el principio más firme, seguro, evidente y causa de la verdad de todos los demás.

Todos estos principios -ya sean relativos al ser, al conocimiento e incluso al razonamiento- sólo operan de manera entrelazada y sistemática. Su función es comprender estructuralmente la realidad. La aprehensión de dicha estructura no resultaría posible sin remitir la reflexión a los conceptos de *causa* y *ser* -como conceptos estructurales en sentido ontológico- y a los conceptos de *logos, physis* y *polis* –conceptos estructurales en sentido cosmológico y antropológico-.

Para Aristóteles, la *causa* es la base material de la que algo está hecho, así como su modelo formal. También *causa* indica procedencia o producción de algún efecto o cambio. Por último, *causa* es finalidad, principio de ordenamiento, porque lo que una cosa *es*, según Aristóteles, lo es por su finalidad. (*Metafísica*, V, 2, 1013a).

Ahora bien, ¿a qué aplicar la causalidad? Sin lugar a dudas al *Ser*. Pero, ¿qué significa *ser*? En cuanto al concepto de *ser*, decir del mismo que es, en la filosofía de Aristóteles, un término análogo, y que tal concepto se dice, pues, de muchas maneras, y que permite mostrar las diferentes faces de lo real, las distintas formas de aparición de lo real, así como sus variadas propiedades o características. Pero, el concepto de *ser*, de igual manera que sirve para señalar la diferencia –de los diferentes *entes* y de sus propiedades-, sirve al unísono para determinar la identidad, pues de todas las cosas se dice, en primer lugar, que *son*, concluye Aristóteles.

En sentido cosmológico, el concepto de Naturaleza (*physis*) es el punto nuclear. Según Aristóteles, siguiendo en esto a los filósofos presocráticos -esos que el propio Aristóteles denominaría "los primeros que filosofaron"- Naturaleza significa: elemento o materia originaria de que todo procede, estructura de las cosas o principio de organización interna de la realidad, génesis de lo real y totalidad de lo que existe.

Es igualmente importante señalar que en la filosofía de Aristóteles el concepto de Naturaleza recibe un tratamiento teleológico y que precisamente el *telos* es en la physis principio de organización, porque como decía el propio Aristóteles: la naturaleza no hace nada sin un fin y el fin es precisamente la causa o principio de lo que es. Por otra parte, no se puede entender en Aristóteles el concepto de naturaleza sin recurrir al de *hilemorfismo*, porque todos los seres naturales son un compuesto indisoluble de materia y forma.

Logos y *polis* serán los conceptos básicos a la hora de presentar al ser humano (*anthropos*), porque el hombre –decía Aristóteles- es el animal que tiene *logos* y ese *logos* o lenguaje racional es el que le permite organizar socialmente su existencia y alcanzar la verdad.

Pero esa socialidad no es una convención, no es algo que el hombre pueda disponer a conveniencia; muy al contrario, la socialidad del hombre es natural, en opinión de Aristóteles. Así pues, el hombre es un ser social por naturaleza, un *animal político*, ya que es la *polis* el modo de organización lógicamente primero y más perfecto.

Teoría de la realidad u Ontología: de la física a la metafísica

Una esencia, una ciencia

Cada esencia, cada género, cada objeto integrado en un conjunto de definición universal, requiere una ciencia que lo estudie. Así, como dice Aristóteles en su *Metafísica,* habrá tantas partes de la filosofía como esencias haya. Y si hay varias partes se hace necesario, continúa Aristóteles, que exista una primera. Pero la primera es sólo una parte de la ciencia general, de la ciencia global o total, porque, aunque sea primera, la filosofía primera hace referencia a una parte, a un campo, a una esencia. Por tanto, "lejos de confundirse con ella, la filosofía primera aparece como una parte de la ciencia del ser en cuanto ser"[7].

Recuperemos, pues, la clasificación aristotélica de las ciencias que ya se ha anunciado en un apartado anterior y que privilegiaba las ciencias teóricas sobre el resto. De esta forma, el campo de las ciencias teoréticas queda dispuesto como sigue:

- Filosofía primera o teología: se ocupa de los seres separados e inmóviles (divinidad)
- Matemática: se ocupa de los seres inmóviles, pero no separados
- Física: se ocupa de los seres separados, pero móviles

Entre las ciencias teóricas destaca esa que no tiene nombre, porque es la "ciencia buscada": la *ontología*. La ciencia del ser en cuanto ser carecía, dice Aubenque, de antepasados y de tradición hasta la llegada de Aristóteles. Pero el propio Aristóteles, más que haberla conseguido, aspiraba a ella, por eso la metafísica u ontología es en la

[7] Aubenque, Pierre: El problema del ser en Aristóteles,, introducción, cap. Primero, II(ed. Española Escolar y Mayo, 2008, traducción de Vidal Peña)

filosofía de Aristóteles la ciencia buscada, la ciencia que va conformando su estatuto a medida que se va poniendo en acción; es la ciencia que se autoconstituye.

Pero la metafísica se subdivide en otras dos: la ciencia primera o *filosofía primera*, es decir, la *teología*, y la ciencia del ser en cuanto tal, esto es, la *ontología*. Ahora bien, ¿qué o quién determina el objeto de cada ciencia? Sin duda la ciencia del ser en cuanto ser, la ciencia más general.

La "Física", en tanto que conocimiento científico, debe dar una explicación de las causas; pero esta investigación de las causas puede retrotraerse hasta el infinito, y necesitamos una causa primera o unos principios generales del ser. De esto se ocupa la "filosofía o ciencia primera".

El término "metafísica" tiene su origen en el hecho de que estos escritos, a los que Aristóteles llamó **"*filosofía o ciencia primera*"** estaban colocados después de los escritos de física (meta-: después de). Esta ciencia **trata de comprender la realidad total**, en su conjunto, investigando **sus principios o causas últimas**, para lo cual no rehuye la búsqueda de explicaciones que están más allá del mundo físico, empírico. En estos escritos distinguimos principalmente dos ramas: teología y ontología.

La filosofía primera

"La teología era denominada por Aristóteles filosofía primera, no sólo porque su objeto era primero en el orden del ser, sino también porque ella misma tenía que ser primera en el orden del saber […].
La metafísica no es la filosofía primera […] Se aplica sin dificultad a esa ciencia que Aristóteles dejó sin nombre y que tiene por objeto, no el ser divino, sino el ser en su universalidad, es decir, el ser en cuanto ser. Confundir bajo el nombre ambiguo de *metafísica* la ciencia del ser en cuanto ser y la ciencia de lo divino o, como a partir de ahora diremos, la *ontología* y la *teología*, valía tanto como condenarse a ignorar la especificidad de la primera alterando el sentido de la segunda"[8].

---

[8] Aubenque, Pierre: El problema del ser en Aristóteles, introducción, cap. Segundo, III (ed. Española Escolar y Mayo, 2008, traducción de Vidal Peña)

Es un error confundir los términos aristotélicos de ontología, teología y metafísica, identificándolos gratuitamente. Una cosa es la "filosofía primera" (philosophía proté), aquella que Aristóteles identificaba con la teología, y que trataría del ser primero, del "Primer Motor", y otra cosa bien distinta es la ontología, que es, precisamente, la "ciencia buscada", que trata de los primeros principios de todas las cosas, esto es, del ente en cuanto tal.

Pero, entonces, ¿si la teología, ciencia primera, no es la misma ontología, qué lugar ocupan respectivamente en el sistema del saber aristotélico? Dado que cada cosa, cada ente, cada objeto, cada esencia, cada género, requiere una ciencia que lo estudie, habrá una ciencia para cada parte; pero si hay varias partes se hace necesario que exista una primera. Pero la primera es sólo una parte de la ciencia general. Por tanto, "lejos de confundirse con ella, la filosofía primera aparece como una parte de la ciencia del ser en cuanto ser". A pesar de su prioridad, de su principalidad, sostiene Aristóteles que la teología sigue siendo una ciencia que es parte de la ciencia del ser en cuanto ser o de la ciencia suprema. Por tanto, debe quedar definitivamente claro que la teología o filosofía primera no es la ciencia del ser en cuanto ser, sino una parte de la ciencia general, la buscada, esa que llamamos ontología y que trata del ser en cuanto tal.

Una vez aclarado, para comenzar, cuál es la filosofía primera, hemos de determinar por qué la primera se constituye en tal. ¿Qué hace de la teología la ciencia o filosofía primera (philosophía proté)? La "eminencia". Dice Aristóteles en su *Metafísica* que las ciencias teóricas tienen más valor que las demás ciencias porque se ocupan del género más eminente de las cosas. Y entre lo eminente tendrá prioridad aquella ciencia que se ocupa del género más eminente de todos.

Por tanto, debe quedar definitivamente claro que la teología o filosofía primera no es la ciencia del ser en cuanto ser.

Pero, ¿si la filosofía primera no trata del ser en cuanto ser, entonces cuál es su objeto? El *Primer Motor*, eso que Aristóteles llama

"lo divino". El propio Aristóteles reconoce que si no existiera lo divino, entonces la física agotaría la filosofía.

La " *filosofía primera*" aparece como una teología: trata del ser que existe y que no se mueve (frente a la física que estudia el ser que existe y se mueve).

La primacía de la forma sobre la materia y del acto sobre la potencia, nos lleva a postular la existencia de un ente originario, inmaterial y perfecto, que es pura forma inmaterial (sin materia) y acto puro (originario, sin potencia), cuya actividad es pensamiento puro, pensarse a sí mismo.

El problema surge de las limitaciones de la física, pues todo lo que se mueve (o cambia) es movido por otro, y no es posible pensar una cadena infinita de motores; por tanto, se postula la existencia de un primer motor inmóvil, origen del movimiento, que mueve sin ser movido. Pero, ¿cómo puede mover a otra cosa sin moverse él? Pues mueve a las restantes cosas como causa final, como objeto de amor que mueve sin ser movido. Es un ser perfecto, inmóvil, acto puro y forma pura, (como la materia prima es pura potencia) que mueve la cadena de motores como causa final (teleología).

Física

El problema fundamental de la filosofía de la naturaleza seguía siendo la explicación del movimiento, del cambio (Parménides lo había negado, y por eso Aristóteles lo llama *"aphysicós"*). Aristóteles, continuando la investigación de los presocráticos, aborda un estudio sobre la naturaleza o Physis, buscando aquello que permanece inmutable por debajo de los cambios.

Pero su conclusión no va a ser la misma que la de Platón: las ideas o formas son los modelos inmutables, eternos y separados. Para Aristóteles, esas formas existen, indudablemente, pero en inseparable asociación con la materia: hilemorfismo (*hyle*=materia y

morfé=forma). En otras palabras, Aristóteles plantea si la ciencia de la realidad trata de sustancias perceptibles (sentidos) o de formas suprasensibles (razón). Su conclusión es que trata de ambas, porque en realidad nunca están separadas. Forma y materia son separables sólo en el pensamiento; lo que existe en la realidad es la sustancia hylemórfica: la forma incorporada a la materia o forma materializada. La forma se identifica con la esencia (la idea de Platón); aquello que hace que una materia sea tal sustancia; y que se expresa mediante la definición correspondiente. La forma es, también, la naturaleza de la sustancia en el sentido de que es el principio explicativo que determina las funciones específicas, propias de cada ser o sustancia (principio de explicación intrínseco).

Ahora bien, ¿qué ocurre con las cosas que cambian?, es decir, ¿Cómo explica Aristóteles el cambio? Recurre a la metafísica en vez de a la física y establece el cambio como el *paso de la potencia al acto*. Para entender qué es la potencia, hay que partir de una crítica a Parménides: frente a este, Aristóteles distingue dos maneras de "no ser": un "no ser" absoluto, que no es ni puede ser; y un "no ser" que puede llegar a ser. Ésta última da lugar al concepto de "ser en potencia" como algo intermedio entre el "ser" y el "no ser". Así tenemos la potencia (*dynamis*) -poder o posibilidad de ser- y el acto, lo que algo actualmente es.

A continuación Aristóteles establece una correspondencia de la potencia con la materia y del acto con la forma; la materia es, pues, potencia, posibilidad de ser. El "ser en acto" se presenta siempre en una "forma" concreta y determinada: en una sustancia hylemórfica. La finalidad de los procesos naturales es *la actualización de las formas* (modelo teleológico inmanente). Por eso le corresponde un mayor grado de perfección a la forma y al acto.

Por último Aristóteles diferencia las clases de cambio y especifica sus causas:

A)Cambio substancial: generación (nacimiento) y corrupción (muerte) de la sustancia. Supone una modificación esencial de la sustancia.

B)Cambio accidental: cuantitativo, cualitativo y local. Afecta a las sustancias que sufren modificaciones de aspectos no esenciales.

Entre las causas del cambio, Aristóteles distingue las siguientes: Causa material, formal, eficiente (o agente) y final.

Pero, ¿Qué es causa?:

> "Se llama causa, en un primer sentido, la materia inmanente de la que algo se hace; por ejemplo, el bronce es causa de la estatua, y la plata, de la copa, y también los géneros de estas cosas. En otro sentido, es causa la especie y el modelo; y éste es el enunciado de la esencia y de sus géneros (por ejemplo, de la octava musical, la relación de dos a uno, y, en suma, el número) y las partes que hay en el enunciado. Además, aquello de donde procede el principio primero del cambio o de la quietud; por ejemplo, el que aconsejó es causa de la acción, y el padre es causa del hijo, y, en suma, el agente, de lo que es hecho, y lo que produce el cambio, de lo que sufre. Además, lo que es como el fin; y esto es aquello para lo que algo se hace, por ejemplo, del pasear es causa la salud. ¿Por qué, en efecto, se pasea? Decimos: para estar sano. Y, habiendo dicho así, creemos haber dado la causa." (*Metafísica*, V, 2, 1013a)

Cuando Aristóteles aborda la investigación de la forma general de la naturaleza alude a la *Teleología* (finalidad): como naturalista observa que todos los seres naturales tienen como finalidad alcanzar "su bien", la perfección que les es propia, porque "Natura nihil frustra facit", es decir, la naturaleza no hace nada en vano. Esto implica el seguir manteniendo, como Platón, y en general como los presocráticos, un principio de racionalidad y orden; pero la teleología aristotélica es un orden inmanente, es un principio de explicación intrínseco, no externo a las cosas naturales.

Aristóteles sigue fielmente a los presocráticos a la hora de descifrar el significado del concepto de *naturaleza (physis*). Así, Aristóteles afirma (*Metafísica, I*) que *Naturaleza* o *physis* significa:

a) Elemento o materia originaria de que todo procede.

b) Estructura de las cosas o principio de organización interna de la realidad.
c) Génesis de lo real.
d) Totalidad de lo que existe.

La Ontología

Si Aristóteles se hubiera conformado con el más estricto empirismo, si le hubiese bastado con registrar, en forma de percepciones, la existencia de las cosas singulares, entonces no hubiera tenido cabida en su filosofía la pregunta por el Ser, que es la pregunta fundamental de la filosofía.

Pero, ¿qué ciencia ha de responder a esta pregunta y desde dónde o cómo? La encargada de tal tarea es aquella a la que Aristóteles se refería como la "ciencia buscada", esto es, la *ontología* o saber racional del *ente* (o, mejor, de los entes, pues lo que hay es pluralidad). Ahora bien, para saber (ontológicamente) del ente no es posible colocarse fuera del mismo, por lo que se aludirá al ente en cuanto tal, al ente en cuanto ente. Y esto significa tomar el ente como principio. Y si de lo que se habla es del ente en cuanto tal, entonces se hablará de aquello que es principio en sentido absoluto, es decir, de aquello que no tiene otro principio que sí mismo.

Pero, ¿qué es *principio*?

> "Se llama principio (*arjé*), en primer lugar, al punto de una cosa desde donde alguien puede comenzar a moverse; por ejemplo, el principio de la longitud y del camino será, por esta parte, éste, y por la contraria, el otro. En segundo lugar, se llama también principio el punto desde donde cada cosa puede hacerse del mejor modo; por ejemplo, la instrucción no debe a veces principiarse desde lo primero y desde el principio de la cosa, sino desde donde con más facilidad puede aprender el discípulo. En tercer lugar, se llama principio aquello desde lo cual, siendo intrínseco a la cosa, comienza a hacerse; por ejemplo, de una nave, la quilla, y de una cosa, los cimientos,

y de los animales, unos consideran principio el corazón, otros el cerebro, y otros, cualquiera otra parte semejante. En cuarto lugar, aquello desde lo cual, sin ser intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse y desde donde principian naturalmente el movimiento y el cambio; por ejemplo, el hijo, desde el padre y la madre, y la lucha, desde la injuria. En quinto lugar, aquello según cuyo designio se mueven las cosas que se mueven y cambian las que cambian, como en los Estados los magistrados, las potestades, los reinos y las tiranías se llaman principios, y las artes, y, de éstas, sobre todo las arquitectónicas. Además, el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible también se llama principio de la cosa; por ejemplo, de las demostraciones, las premisas. Y de otros tantos modos se dicen también las causas; pues todas las causas son principios.
Así pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce. Y de estos, unos son intrínsecos y otros extrínsecos. Por eso es principio la naturaleza, el elemento, la inteligencia, el designio, la substancia y la causa final, pues el principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas es lo bueno y lo bello". [ARISTÓTELES: *Metafísica*, libro V, 1]

De este texto podemos destacar dos ideas sobre el concepto de "principio": una, que su presentación es omnipresente (hay principios en todas partes y de todas las cosas, estando presentes tanto en el ámbito del ser como del conocer) y polisémica (adopta varios sentidos: principio puede significar desde donde algo se hace, es o se conoce). Pero, en segundo lugar, Aristóteles no deja de matizar el significado común y general del término: "a todos los principios es común ser lo primero".

La ontología como ciencia primera tratará, pues, de lo principal o primero, y esto es lo más universal que existe, "*el ser en cuanto ser, y sus propiedades esenciales*" (*Metafísica*, V, 1, 1003). Las demás ciencias tratan del ser, pero desde un punto de vista particular, por lo que se les llama "ciencias particulares". Por tanto la ontología es, en tanto que estudio del ser de un modo universal, investigando *las propiedades y los principios más generales que rigen lo real*, la ciencia fundamental y primera en la que pondría las bases de las demás.

La ontología aristotélica abordará el concepto de ser no como término unívoco (el ser es uno y el mismo y dice siempre lo mismo de

sí mismo), ni como término equívoco, sino como término análogo: el concepto de ser no dice siempre algo idéntico, pero tampoco dice nunca algo totalmente distinto. Simplemente el ser se dice de muchas maneras y se dice de todas las cosas. Así, el término ser, como análogo, será atribuible a lo esencial y accidental, a lo actual y potencial, a lo formal y material, etc. De todo ello decimos que *es*, pero de muy distinta manera. En unos casos, el ser se dice de manera primordial, pero en otros se dice por referencia a eso primordial.

El ser se dice de manera primordial cuando nos referimos a la sustancia. La ontología aristotélica halla como realidad primera la *sustancia*. Así, habla del *ser* como *substancia*:

> "Ente se dice en varios sentidos, según expusimos antes, pues, por una parte, significa la quididad y algo determinado, y, por otra, la cualidad o cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase. Pero, diciéndose Ente en tanto sentidos, es evidente que el primer Ente de éstos es la quididad, que significa la substancia […] y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del Ente en este sentido […] pues en el enunciado de cada cosa entrará necesariamente el de la Substancia" (Aristóteles: *Metafísica*, libro Z, 1).

Pero, como dice Aristóteles, de la substancia se habla en cuatro sentidos: la esencia, el universal, el género y el sujeto, siendo el *sujeto* aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra. (Aristóteles: *Metafísica*, libro Z, 3). En cuanto a la *esencia*, dice Aristóteles que es la categoría primordial del ser, porque la esencia es la primera forma que reviste el ser o la sustancia y respecto a ella cobran sentido las demás categorías o formas de decir el ser; sin embargo, el ser no es la esencia o más bien la esencia no es el ser, porque el ser es lo primero como tal, y esto significa, lo más fundamental y general a todas las cosas: de todas las cosas, dice Aristóteles, se dice, en primer lugar, que son. Así pues, *ser* es aquello que todas las cosas tienen en común, es la propiedad inmanente a todas las cosas. *Ser* no es lo que está más allá, no es lo trascendente, sino lo inmanente mismo; y la esencia, por tanto, no está ni más acá ni más allá del resto de categorías o formas de decir el ser, sino que es el

primer término de la serie. Una serie que presenta tanto la aparición como el devenir del Ser, tanto su presencia como su cambio. no es sinónimo de universal. En definitiva, esencia es la cualidad que nos hace ser nosotros mismos. No sólo las cosas individuales tienen su esencia determinada, su naturaleza, sino también cada especie. Incluso la definición de una especie vendría marcado por el término esencia, pues consistiría en mencionar su esencia.

Pero, entonces, ¿dónde *está* el ser? Tanto en lo singular como en lo universal, tanto en lo particular como en lo general, tanto en el individuo como en la especie, tanto en lo sustancial como en lo accidental; el ser se dice como potencia y acto, como materia y forma, como accidente y esencia. Como se ve, pues, en cualquier caso, *ser* se dice de muchas maneras y ninguna de ellas agota el ser mismo. A la postre éste será uno de los argumentos que Aristóteles tenga en cuenta a la hora de criticar la noción platónica de Bien en sí, porque el Bien, como el Ser, se dice de muchas maneras, en muchos sentidos, los cuales no pueden ser agotados por una sola idea.

Los individuos y las cosas concretas son substancias: lo que es en sí y por sí (ser substancial), frente al ser accidental: ser por otro. Aristóteles distingue entre las "sustancias primeras" (los seres concretos, individuales en los que se encuentran realizadas las esencias o especies) y las "sustancias segundas", que son el género y la especie, el concepto universal, que se predica de las sustancias primeras. Ej.: Sócrates (sustancia primera) es un hombre (sustancia segunda). La sustancia segunda se identifica con la forma o esencia de una cosa; aquello que hace que una cosa sea lo que es.

Ahora bien, si, en cualquier caso, *ser* se dice de muchas maneras, entonces ¿quién dice ser y cómo dice ser? El *lenguaje*, entendido como *logos*, palabra racional, es quien dice ser y la forma racional es el como se dice ser. Como se está viendo, la ontología de Aristóteles se plantea, entonces, cómo estudiar el ser. Para Aristóteles existe una correspondencia entre el ser, el pensar y el decir; por tanto,

podemos estudiar el ser estudiando el decir, el hablar, el lenguaje, el *logos*, la lógica.

Así la pregunta fundamental es ¿Qué es el ser?. Y la respuesta: **el ser es...**

-El ser es sustancia: el sujeto de las predicaciones; el ser que existe por sí mismo (ser substancial), frente a aquello que existe por otro (ser accidental).

-El ser es unidad. Ser substancial es ser individual, ser uno (las sustancias son los individuos concretos y individuales del mundo físico).

-El ser es esencia. Conjunto de rasgos que algo tiene necesariamente para ser lo que es.

-El ser es acto: "ser lo que ya es" frente a "lo que todavía no es pero puede llegar a ser" (ser en potencia). Resulta clara la superioridad del acto sobre la potencia.

-El ser es verdad: la realidad de la sustancia determina la verdad o falsedad de las proposiciones o juicios que se pronuncian sobre él.

Ha quedado claro que "*El ser se dice de muchas maneras*" y quien dice ser es el lenguaje y lo hace de manera racional o por medio de la razón, porque el *logos* es el decir mismo del ser. Ahora bien, ¿qué emplea ese lenguaje racional (logos) para decir el ser? Las *categorías*. En la filosofía de Aristóteles, las categorías son, al mismo tiempo, modos del decir, del pensar y del ser (pues existe una correlación entre el ser, el pensar y el decir). Las categorías son, entonces, los diferentes tipos de enunciados o predicaciones y, por tanto, de cualidades que toda sustancia tiene; esto es, los diversos modos que tenemos de decir y de pensar la sustancia (teoría del *isomorfismo*). Podemos investigar las categorías del ser investigando los distintos tipos de juicios o de predicados.

Categorías: 1) substancia; 2) cantidad; 3) cualidad; 4) relación; 5) lugar; 6) tiempo; 7) situación; 8) posesión o condición; 9) acción; 10) pasión.

En este punto, se hace preciso hacer un par de aclaraciones: la primera sobre la naturaleza misma del lenguaje. El lenguaje tiene en la filosofía de Aristóteles un papel multifactorial; por un lado, el lenguaje es, desde un punto de vista antropológico, el fundamento de la socialidad humana: el hombre es social porque tiene *logos*, dice Aristóteles, es decir, porque dispone de palabra racional (lenguaje). En la filosofía de Aristóteles, lenguaje no es sólo habla sino al unísono razón. Lenguaje, en definitiva, es *logos*. Y gracias al *logos* el hombre descubre la *verdad*, es decir: a) *distingue* lo conveniente de lo inconveniente, b) establece la justicia, c) organiza socialmente su existencia. Por otro lado, desde un punto de vista ontológico, se puede decir que la filosofía aristotélica del lenguaje presupone una determinada ontología, cuyos principios básicos estamos tratando de resumir en este apartado. A pesar del *isomorfismo* (igualdad de forma), que Aristóteles presupone entre lenguaje y ser, pues de lo contrario sería imposible decir el ser, conocer el ser, y que éste se manifestara al *logos* humano, no se puede decir que en Aristóteles el ser sea el lenguaje. A diferencia de los sofistas, quienes consideraban el lenguaje como la realidad en sí misma, ya que no veían diferencia entre la cosa y lo expresado de la cosa, y por eso pensaban que la verdad residía en el lenguaje, Aristóteles, por su parte, rompe este vínculo entre la palabra y la cosa, entre el logos y el ente, y establece una teoría de la significación o, como dice Pierre Aubenque, "de la separación y relación a un tiempo entre el lenguaje como signo y el ser como significado". Si bien, para Aristóteles, no puede haber una identidad inmediata entre lenguaje y ser, ello no quiere decir que no quepa relación entre ellos y que nada tengan en común. Al contrario, tienen mucho en común: la investigación del ser es, básicamente, una *onto-*

CATEGORÍAS ARISTOTÉLICAS	
Categoría	**Ejemplos**
Sustancia (οὐσία)	hombre
Cantidad (ποσόν)	dos metros
Cualidad (ποιόν)	listo, bueno
Relación (πρός τι)	mitad, doble
Lugar (ποῦ)	en la escuela, en casa
Tiempo (ποτέ)	ayer, luego
Posición (κεῖσθαι)	sentado, de pie
Posesión (ἔχειν)	vestido, calzado
Acción (ποιεῖν)	correr, pintar
Pasión (πάσχειν)	gozar, afligirse

logía, es decir, un lenguaje racional del ser. Y el mismo ser no cobraría expresión, significación, sin ese logos, sin ese lenguaje.

La segunda aclaración que debe hacerse en este punto versa sobre el proyecto ontológico general de Aristóteles: ni la teoría del lenguaje puede prescindir de la ontología, ni viceversa, porque tan necesario es el ser al logos como el logos al ser. Lo importante de esta tesis es comprender que esas dos "realidades" (logos y ser, lenguaje y ente, el decir de la cosa y la cosa misma) se reúnen o son reunidas por el hombre. El carácter antropológico de la investigación filosófica aristotélica queda asegurado y es la piedra angular de su filosofía. Asimismo cabe matizar que la ontología de Aristóteles es una superación crítica tanto de la ontología de los sofistas, la cual sólo se ocupa de lo accidental, como de la de los eléatas, que sólo atiende a las esencias.

Teoría del conocimiento

Las bases de la teoría aristotélica del conocimiento

"Todos los hombres desean por naturaleza saber", dice Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*: la admiración, el asombro (*to thaumadsein*) es el motor o impulso que nos lanza a la búsqueda del conocimiento. Veremos después que la vida teorética, dedicada al conocimiento, es propia de los hombres en tanto que seres superiores.

Pero el saber empieza por los sentidos, toma como objeto lo particular y sensible. De ahí que la teoría aristotélica del conocimiento permanezca afiliada al empirismo: se puede decir que Aristóteles inaugura el empirismo al señalar que la percepción de lo sensible y particular es el comienzo del conocimiento: "nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos". Para Aristóteles, la percepción es una función básica de la vida, al igual que lo son la nutrición y la reproducción. Así pues, el alma humana individual tiene la capacidad de conocer sensiblemente la realidad.

Sin embargo, el conocimiento humano no se detiene en lo sensible, puede conocer intelectualmente, es decir, por medio de la inteligencia o el entendimiento. Por eso, dice Aristóteles que existen dos tipos de conocimiento: sensible e intelectual, es decir, por medio de los sentidos y a través de la razón. Mientras la sensación (*aisthesis*) nos aporta, gracias a los sentidos y la experiencia, cierto conocimiento sobre las cosas singulares, concretas, el conocimiento racional aborda lo universal y las esencias por medio de la abstracción y la deducción.

No obstante, a pesar de la clara influencia platónica en este punto, Aristóteles no termina estructurando de manera dualista su teoría del conocimiento; antes bien, afirma que la razón permanece vinculada a la experiencia porque al igual que todas las cosas de la

naturaleza mantienen una estructura hilemórfica (son un compuesto indisoluble de materia y forma), la abstracción no puede prescindir de los sentidos, porque estos logran la percepción directa, inmediata, de las cosas. Ahora bien, que haya vinculación entre experiencia y razón no significa que ésta quede atada a la primera; al contrario, según Aristóteles, la abstracción se apoya en la percepción sensible pero la supera, porque reúne, relaciona, conjunta, gracias a la memoria, las distintas percepciones de la experiencia.

Si la memoria sirve para reunir conjuntamente las percepciones, gracias a la imaginación la abstracción "progresa" hacia lo universal, en vez de permanecer anclada a lo particular o sensible: la imaginación capacita a la abstracción para formarse una imagen única de los objetos percibidos y a partir de ella configurar el concepto o idea universal. En ningún caso podemos sostener que la abstracción se oponga a la percepción, ni que prescinda de ella, en la teoría aristotélica del conocimiento, porque la abstracción proviene de la percepción o experiencia ya que lo que hace la abstracción es comparativamente formar un principio general que agrupe expresivamente a distintos individuos bajo lo que tienen en común.

De entre todos los conocimientos destaca el científico, porque éste aúna sensación, abstracción y lógica. Según Aristóteles el conocimiento científico funciona según los pasos siguientes:

- observación sensible
- comparativamente se unifican los datos de la experiencia
- formulación de principios con valor universal por medio de la inducción
- se hallan consecuencias de tales afirmaciones o principios por medio de la deducción, la cual en Aristóteles se presenta de manera silogística principalmente

Así, finalmente, se llega al conocimiento de las causas o esencias de las cosas. Dice Aristóteles que la verdad del conocimiento

científico reside en el conocimiento de las causas: hay ciencia cuando conocemos la causa, dice Aristóteles.

En líneas generales, el conocimiento científico interesa sobremanera a Aristóteles porque ve en el mismo el ideario de todo conocimiento verdadero, es decir, el "progreso" de lo particular a lo general, de los componentes *hiléticos* o materiales (*hylé*, materia) a los componentes formales o morfológicos (*morfé*, forma), es decir, de lo que aparece en potencia y, por tanto, de manera imperfecta, no auténticamente realizada, a lo que se realiza o actualiza.

Aristóteles reservaba, de manera bastante platónica, esa actualización formal, esa esencialidad, no para la materia, sino para la Forma: recordemos que en Platón, las esencias o Ideas eran Formas y, siendo eternas e inmutables, constituían los modelos para las cosas, las cuales, por su naturaleza sensible, eran perecederas y mudables. Aristóteles advierte también que no hay materia sin forma, pues la materia vive informada, recibiendo forma. En cambio, sí puede existir forma sin materia: la forma divina, el pensamiento.

Esta tendencia a postular una forma sin materia es una de las razones por las que en la filosofía de Aristóteles la investigación metafísica cobra un sentido extraordinario, pues la investigación toma el camino del conocimiento de la forma general de todas las cosas. En otros términos, inaugura el problema filosófico del Ser.

El proceso del conocimiento

La teoría aristotélica del conocimiento no puede olvidar su raíz empirista, pues, como dice Aristóteles, el entendimiento tiene como objeto las cosas sensibles de la realidad: *"En ausencia de toda sensación no es posible conocer ni comprender nada"*[9]. Pero, aunque

[9] Aristóteles: Sobre el alma, III, 8

se parte de la sensación, campo de lo particular, lo importante es no quedarse en ella: el entendimiento tiene que progresar hasta alcanzar lo universal, es decir, la esencia de las cosas. La teoría aristotélica del conocimiento trata de superar la división y separación entre sensibilidad y razón, sentidos e inteligencia especialmente marcada por la filosofía de Platón. Por otra parte, la teoría aristotélica del conocimiento rechaza seguir edificando éste en función del criterio de reminiscencia o recuerdo de la ideas. Aristóteles quiere conocer y no simplemente recordar, quiere descubrir lo nuevo, e incluso inventar.

El conocimiento sensible se ocupa de lo particular y de lo contingente. El conocimiento intelectual se ocupa de lo universal y necesario. La ciencia es el conocimiento de lo universal y de lo necesario; y tenemos auténtico conocimiento o ciencia cuando podemos explicar las causas. El conocimiento sensible es, así, el punto de partida; pero, en un segundo momento, por medio del proceso de abstracción inductiva, el entendimiento produce el concepto universal, liberándolo de toda contaminación particular. Así llegamos a la definición. A continuación, partiendo de las definiciones universales, podemos dar paso al conocimiento deductivo. Las definiciones, que explicitan las características de cada "*forma*", funcionan como las premisas universales de los razonamientos deductivos. Así Aristóteles desarrolló "la lógica silogística", como ciencia de deducir lo particular a partir de lo universal. Aristóteles es uno de los creadores de la lógica como arte de razonar correctamente y, al mismo tiempo, la lleva a una gran perfección, hasta el punto de que todavía Kant, en el siglo XVIII, seguía considerando a la lógica aristotélica como ciencia perfectamente desarrollada.

En resumen, en el conocimiento, según Aristóteles, se puede observar una cierta circularidad: 1) el conocimiento comienza por lo singular (las substancias primeras), por el conocimiento sensible, el cual proporciona los materiales para el conocimiento; 2) Pero después es el conocimiento intelectual, por medio de la abstracción, el que

produce el concepto universal (la sustancia segunda). 3) Este concepto universal, a su vez, hay que ponerlo en relación con el particular, a través de un procedimiento deductivo; así, es proyectado sobre el singular y, a su luz, el singular es conocido de un modo universal, de un modo más perfecto y que fundamenta todos los procesos propiamente lógicos.

Para Aristóteles, conocer es decir lo que las cosas son, esto es, relacionar lo individual (lo percibido) con lo universal (lo pensado) a través de un doble proceso: abstracción inductiva (de lo particular a lo general) y deducción (de lo general a lo particular).

La teoría aristotélica del conocimiento se completa con la explicación de los grados del conocimiento según una función ascendente o de menor a mayor perfección: *sensación, tékhne, phrónesis, episteme, nous y sophía*.

La *sensación* la comparte el hombre con el resto de animales, mientras que los otros grados, apoyados todos ellos en la capacidad para la memoria, son propios del hombre. La *tékhne* (técnica o arte, los latinos traducen *ars*) es el saber que rige la producción de algo, es decir, ese tipo de acción que en griego se llama *poíesis*. La *poíesis* es aquella acción en que cabe distinguir la acción misma y su objeto. La *tékhne* es un saber superior a la mera experiencia, porque mientras por experiencia se sabe de un número concreto de casos, por *tékhne* se sabe de todos los casos de un mismo fenómeno. La *phrónesis* se refiere también a la acción pero entendida como praxis, no como *poíesis*. La *phrónesis* es el saber que rige la praxis. La *phrónesis*, que se traduce como prudencia, es el saber moral, esto es, el saber que se refiere a la perfección del agente. Por eso es el saber sobre el bien y el mal, lo conveniente y lo inconveniente. El grado de saber que Aristóteles llama *episteme* o ciencia es saber demostrativo por las causas de lo necesario (de lo que no puede ser de otra manera que como es). La demostración, procedimiento por el que se muestra necesariamente una tesis, acontece en un acto mental llamado

silogismo (de *sin* y *logoi*, conexión de razones). Después de la *episteme* está el *nous* (inteligencia intuitiva). Más allá del *nous*, como conocimiento supremo, está la *sophia*, sabiduría, de la que Aristóteles dice que sería la visión a una de los principios y la demostración.

Es posible resumir este proceso de conocimiento en tres grandes etapas: primero, la experiencia (empeireia), que trata con lo individual, concreto, sensible; después, la técnica (técne), que es capaz de producir algo en razón de su utilidad o belleza. Por último, la ciencia (episteme), la cual conoce el qué y porqué de las cosas, es decir, su causa y es capaz de alcanzar deductivamente la verdad a partir de sus primeros principios.

El conocimiento científico: *Los dos métodos de la ciencia*

Decía Aristóteles que conocemos científicamente una cosa cuando conocemos su causa. Pero, ¿cómo conocer la causa? Teniendo en cuenta que nuestro conocimiento es originariamente sensible y, por ende, particular, parece que sólo hay un camino adecuado para conocer (que en este caso consistirá en ir de lo particular a lo general), a saber: la inducción.

La inducción es el proceso de conocimiento por el que se formulan principios generales o de alcance universal a partir de la *colección abstractiva* de percepciones particulares.

Para acometer su tarea (explicar lo particular por medio de lo general), la ciencia tiene que echar mano del procedimiento inductivo:

> “Es evidente que tendremos que llegar a conocer las premisas primarias por inducción, pues el método por el que aun la percepción sensible siembra en nosotros el universal es inductivo. Ahora bien, de entre los estados de pensamiento por los que captamos la verdad, unos son infaliblemente verdaderos, mientras que otros admiten error: la opinión, por ejemplo, el cálculo; en cambio, el conocimiento científico y la intuición son siempre verdaderos; además, ninguna otra especie de pensamiento, excepto la

intuición, es más exacto que el conocimiento científico, porque no habrá conocimiento científico de las premisas primarias [...] Será la intuición la que aprehende las premisas primarias, conclusión que también se deduce del hecho de que la demostración no puede ser la fuente originaria de la demostración, ni, por consiguiente, el conocimiento científico del conocimiento científico. Si, pues, ella es la otra especie única de pensamiento verdadero fuera del conocimiento científico, la intuición será la fuente originaria del conocimiento científico"[10].

¿Por qué–como señala el texto anterior- Aristóteles concede tal relevancia a la inducción en el proceso de conocimiento que incluso llega a equipararla al conocimiento científico y la trata de fundamento de éste? Porque, en opinión de Aristóteles, la ciencia procede deductivamente de unos primeros principios (axiomas o premisas primarias) a la conclusión, y ese conocimiento deductivo no puede autofundarse, del mismo modo que no puede llegar a aprehender las premisas.

De esta forma, la ciencia se topa con un serio problema: ¿cómo demostrar la demostración o, dicho de otro modo, cómo explicar las causas últimas que hacen posible la explicación? No es posible tal demostración, es imposible esa explicación. Para salvar el abismo entre los conocimientos singulares y los principios generales, por naturaleza indemostrables, el conocimiento cuenta con la intuición. Pero, entonces, ¿la intuición es un momento pre-científico necesario para el establecimiento del conocimiento científico? Aristóteles pensaba que sí; el punto de partida de todo proceso deductivo –en el que se basa la ciencia- son los fundamentos últimos, los primeros principios, y estos sólo son aprehensibles inductivamente, esto es, de forma inmediata y absoluta.

La inducción se convierte, en la medida en que es capaz de elevarse hasta los principios generales o primeros, en base de la ciencia. No obstante, la inducción, como momento pre-científico, no es capaz de explicar nada, pues los primeros principios no son

[10] Aristóteles: Analíticos segundos, 1, 3

explicables, no son demostrables; simplemente se afirman como verdaderos de manera inmediata y absoluta. Así, la tarea de la inducción no es la de explicar, sino la de fundar, salvar el abismo entre lo singular y lo universal.

Pero, ¿si la inducción no es explicativa, qué lo es? sin duda, la deducción, es decir, la derivación o demostración. Ahora bien, al contrario que la inducción, la deducción es penúltima, porque todo lo que es derivado supone algo de lo que se deriva, o bien, toda demostración presupone un fundamento.

La forma que Aristóteles atribuye a la deducción es el "*silogismo*". (Lo estudiaremos más adelante).

Por supuesto, la ciencia no puede prescindir de ninguno de estos dos procedimientos metodológicos: la inducción y la deducción, la abstracción y la explicación o demostración, porque no puede prescindir del razonamiento en todas sus formas.

El problema de la inducción

Como hemos señalado anteriormente, la ciencia aristotélica es fundamentalmente deductiva, silogística, pero necesita también del momento inductivo, pues la inducción es la encargada de hallar los primeros principios o axiomas de los que partir. Ahora bien, la inducción es un momento pre-científico, porque la inducción no puede ser explicativa, no explica nada, no demuestra nada.

No obstante, el problema más arduo que conlleva la inducción es su propia incoherencia: cómo afirmar la verdad de los enunciados universales si estamos sumidos en el campo de la experiencia, el cual, por definición, atañe a lo particular: un enunciado basado en la experiencia es siempre singular y no puede llegar a ser universal; sin embargo, el método inductivo recorre el camino que va de la colección de enunciados singulares a la formulación de enunciados

universales, del tipo de hipótesis, leyes y teorías. Así, como dice Karl Popper (La lógica de la investigación científica, I, 1), “es corriente llamar "inductiva" a una inferencia cuando pasa de *enunciados singulares* (llamados a veces "particulares"), tales como descripciones de los resultados de observaciones o experimentos, a *enunciados universales*, tales como hipótesis o teorías”. Este paso provocaría lo que algunos han llamado “paradoja de la inducción”, que consistiría en que las inferencias inductivas no están justificadas lógicamente:

“Una de las dificultades que tienen los inductivistas, me parece a mí, consiste en decir por qué, si sólo se han observado cuervos negros hasta digamos 1950, debe uno preferir la ley “todos los cuervos son negros” a la ley “todos los cuervos antes de 1950 son negros y después de 1950 serán blancos”. Porque esas dos leyes parecen explicar igualmente bien la evidencia proporcionada por las observaciones. No obstante, se dice, preferimos “obviamente” la primera a la segunda. El problema consiste en explicar el porqué de esa preferencia.” (Popper, Karl: *Post Scriptum a La lógica de la investigación científica*, vol. I, 4).

Por tanto, siguiendo a Popper (La lógica de la investigación científica, I, 1):

“Desde un punto de vista lógico no estamos justificados al inferir enunciados universales partiendo de enunciados singulares, por elevado que sea su número; pues cualquier conclusión que saquemos de este modo corre siempre el riesgo de resultar un día falsa: así, cualquiera que sea el número de ejemplares de cisnes blancos que hayamos observado, no está justificada la conclusión de que todos los cisnes sean blancos. Se conoce con el nombre del problema de la inducción la cuestión acerca de si están justificadas las inferencias inductivas, o de bajo qué condiciones lo están. El problema de la inducción puede formularse, asimismo, como la cuestión sobre cómo establecer la verdad de los enunciaos universales basados en la experiencia, como son las hipótesis y los sistemas teóricos de las ciencias empíricas. Pues muchos creen que la verdad de estos enunciados se sabe por experiencia; sin embargo, es claro que todo informe en que se da cuenta de una experiencia no puede ser originariamente un enunciado universal, sino sólo un enunciado singular. […] Así pues, la pregunta acerca de si

hay leyes naturales cuya verdad nos conste viene a ser otro modo de preguntar si las inferencias inductivas están justificadas lógicamente […]. Algunas personas que creen en la lógica inductiva se precipitan a señalar, con Reichenbach, que la totalidad de la ciencia acepta sin reservas el principio de inducción, y que nadie puede tampoco dudar de este principio en la vida corriente. No obstante, aun suponiendo que fuese así –después de todo, la totalidad de la ciencia podría estar en un error- yo seguiría afirmando que es superfluo todo principio de inducción, y que lleva forzosamente a incoherencias (incompatibilidades) lógicas.

A partir de la obra de Hume debería haberse visto claramente que aparecen con facilidad incoherencias cuando se admite el principio de inducción […]. Si intentamos afirmar que sabemos por experiencia que es verdadero para justificarlo tenemos que utilizar inferencias inductivas; para justificar éstas hemos de suponer un principio de inducción de orden superior, y así sucesivamente. Por tanto, cae por su base el intento de fundamentar el principio de inducción en la experiencia, ya que lleva, inevitablemente, a una regresión infinita.

Kant trató de escapar a esta dificultad admitiendo que el principio de inducción (que el llamaba "principio de causación universal") era válido a priori. Pero, a mi entender, no tuvo éxito en su ingeniosa tentativa de dar una justificación a priori de los enunciados sintéticos […]. Y me temo que lo mismo ocurre con la doctrina, tan corriente hoy, de que las inferencias inductivas, aun no siendo estrictamente válidas, pueden alcanzar cierto grado de seguridad o de probabilidad. Esta doctrina sostiene que las inferencias inductivas son inferencias probables […]. En resumen, la lógica de la inferencia probable o lógica de la probabilidad, como todas las demás formas de la lógica inductiva, conduce, bien a una regresión infinita, bien a la doctrina del apriorismo".

Frente al inductivismo, Popper opone el deductivismo o, más exactamente, la *teoría del método deductivo de contrastar*, que parte de la eliminación del psicologismo, es decir, la confusión de los problemas psicológicos del conocimiento con los epistemológicos, pues son cosas bien distintas el acto de concebir o inventar una teoría y los métodos de su examen lógico. Por eso, según Popper, el deductivismo, como crítica superadora del inductivismo, lleva consigo la exigencia de demarcación de la ciencia, que consiste en encontrar

un criterio que nos permita distinguir entre las ciencias empíricas, por un lado, y los sistemas metafísicos. En Popper tal criterio ya no es el criterio positivista de la verificabilidad, sino el de la falsabilidad de los sistemas: el partidario de la verificabilidad diría que es posible que un sistema científico pueda ser seleccionado de una vez para siempre en un sentido positivo, es decir, teniendo en cuenta que la ciencia es un conjunto de enunciados, si un enunciado no puede ser verificable por la experiencia, resulta ser un enunciado no-científico, esto es, metafísico, y por ende sin sentido, sin validez, sin significado alguno. En cambio, Popper advierte que el sistema científico sólo es susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas. A esto lo llama *falsación*. Desde un punto de vista lógico, la falsación es el empleo del "modus tollens":

La falsación es un método de contrastación empírica de las teorías científicas. Popper había hallado las limitaciones lógicas de la verificabilidad como criterio de verdad científica y se proponía validar otro principio de actuación metodológica capaz de servir de puente entre la búsqueda de la verdad y su demarcación científica. Según Popper, las teorías científicas no podían dar con la verdad absoluta, definitiva, sino que simplemente eran modelos de búsqueda permanente, es decir, de aproximación, debido a dos razones evidentes: a) a pesar de que la justificación o comprobación de las ideas científicas haya de atenerse a una validez lógica o racional, su génesis sin embargo tiene diversos orígenes y procesos que no han de ser necesariamente racionales; y b) las teorías son previas a los hechos, hasta tal punto que sin una teoría previa no hay ni siquiera hechos; es decir que incluso los más simples datos observacionales dependen de disposiciones teóricas previas del individuo. Por tanto, sin una teoría previa no sabríamos qué hechos seleccionar: no podríamos explicar la caída de los cuerpos, por ejemplo, si no dispusiésemos de una teoría previa que nos permitiera saber qué

hechos o factores son los que hemos de tener en cuenta para el cálculo.

Según Popper, que una teoría sea falsable significa que podemos determinar qué hechos harían de esa teoría una teoría falsa. Además, cuanto más falsable sea una teoría, es decir, cuanto más precisa sea su información o más datos nos aporte para determinar su falsabilidad, mayor será su valor científico.

La falsación científica no impedía otros modos de acceso a la pretensión de veracidad. El conocimiento estético y el ético, por ejemplo, pueden ser modos válidos de conocimiento. Así, frente al neopositivismo una vez más, Popper afirma que una proposición puede tener significado aunque no sea científica: una cosa es tener significado científico, es decir, ser falsable, y otra muy distinta tener significado; en cambio, el neopositivismo sólo admitía como significativas las proposiciones científicas.

Lo que Popper pretendía al oponer su criterio de falsabilidad al de verificabilidad, era poner de manifiesto que la ciencia o era antidogmática o no era ciencia; Popper se aseguraba de que el conocimiento científico fuese antidogmático en todo momento, ya que no hay nada irrefutable y justamente aquello que se presente como tal no es un resultado científico. Como decía Popper:

"El antiguo ideal científico de la episteme, de un conocimiento absolutamente seguro y demostrable, ha mostrado ser un ídolo. La petición de objetividad científica hace inevitable que todo enunciado científico sea provisional para siempre: sin duda cabe corroborarlo, pero toda corroboración es relativa a otros enunciados que son, a su vez, provisionales [...] La opinión equivocada de la ciencia se delata en su pretensión de tener razón: pues lo que hace al hombre de ciencia no es su posesión del conocimiento, de la verdad irrefutable, sino su indagación de la verdad persistente y temerariamente crítica".

El problema de la inducción fue advertido clara y críticamente por Hume. Hume había clasificado los tipos de conocimiento en dos: aquellos que admiten demostración y, por tanto, no contienen contradicción, *relaciones de ideas*, y aquellos otros que sólo admiten

prueba y por ende puede afirmarse una cosa y su contraria, *cuestiones de hecho*. Pero lo que resulta probable nunca puede ser demostrado definitivamente. Mientras que las *relaciones de ideas* son puramente formales y forman parte de las matemáticas y la lógica, las *cuestiones de hecho* son la base de nuestro conocimiento empírico o científico material. El conocimiento por demostración nos ofrece una base segura, un conocimiento absolutamente cierto; en cambio, el conocimiento probable no se convierte nunca en demostración, porque el conocimiento probable es siempre contingente, mientras que el demostrativo es necesario; el conocimiento probable es particular, pero el demostrativo es universal.

Ahora bien, teniendo en cuenta, además, que según el empirismo de Hume, la base, el origen, así como el límite de nuestro conocimiento es la experiencia, es decir, el campo de lo fenoménico, lo empírico, el ser humano tiene necesidad de establecer un criterio de certeza para el conocimiento de la naturaleza y así tiende a creer que la naturaleza funcionará en el futuro del mismo modo que lo hace en el presente, y que las mismas causas tendrán los mismos efectos, porque, según Hume, "Todas las clases de razonamiento no consisten sino en una comparación y descubrimiento de las relaciones, constantes o inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí" (*Tratado de la naturaleza humana*, libro I, parte III). Pero la regularidad o constancia de las leyes de la naturaleza es indemostrable: al tratarse de una cuestión de hecho, es tan sólo un razonamiento probable, que nunca alcanzará el grado de demostración.

Tenemos planteada, pues, la conocida crítica de Hume al razonamiento inductivo: el hecho de que la naturaleza funcione de cierta manera un número suficientemente grande de veces no implica que se vaya a comportar así siempre.

Las consecuencias de esta crítica a las posibilidades del conocimiento empírico nos legan en herencia un mundo regido por la

probabilidad, una realidad a la que tenemos que incorporar la incertidumbre como uno de sus componentes esenciales. De esta manera, la ciencia sólo podrá estar construida en función de "conjeturas y refutaciones" (Popper) y en base al criterio del "principio de incertidumbre" (Heisenberg); en definitiva, es el "fin de las certidumbres" (Prigogine).

En resumen, no es posible justificar sobre bases estrictamente lógicas, pero, a su vez, tampoco la experiencia, como ya demostrara Hume, sirve para justificar la inducción. Tomemos un conocido ejemplo: el de la historia del pavo inductivista, relatada quizá por B. Russell. Este pavo descubrió que en su primera mañana en la granja la comida le era servida a las nueve de la mañana. En días sucesivos, su comida era servida a la misma hora. Por fin, el pavo se atrevió a sacar una conclusión: 'siempre como a las nueve de la mañana', se dijo. Pero tal conclusión se demostró que era falsa cuando la víspera de navidad en vez de recibir su comida, fue él la comida. Así, una inferencia inductiva, que partía de premisas verdaderas, llegaba sin embargo a una conclusión falsa. Luego, desde un punto de vista lógico, la inferencia inductiva es injustificable.

Si la lógica no puede justificar la inducción, quizá pueda hacerlo la experiencia. No obstante, Hume había de demostrar que no era posible, pues nuestro conocimiento causal de hechos se apoya en último término en la creencia (y una creencia no puede ser racional), la cual, a su vez, tiene su origen en la costumbre de observar comparativamente la relación entre hechos. Por tanto, observar que el principio de inducción está presente en la ocasión *a*, en la ocasión *b*, en la ocasión *c*, etc. no es suficiente para concluir o inferir (inductivamente, es decir, de lo particular a lo general) que tal principio de inducción funcionará siempre. Esta inferencia, errónea, es la expresión de un círculo vicioso, por el que utilizamos la inducción para justificar el principio de inducción.

Con la lógica hemos topado

Aristóteles comprendía la lógica en sentido propedéutico y fue el primer pensador que elaboró una lógica formal que sería secundada por la lógica de Occidente durante más de dos milenios.

Pero, la lógica aristotélica adolecía de graves limitaciones, como es, por ejemplo, la de no contemplar las relaciones de identidad:

> "Los escritos lógicos de Aristóteles dan testimonio de su familiaridad con las demostraciones matemáticas de su tiempo y de su voluntad de tenerlas en cuenta en su teoría de la *episteme* o saber deductivo. Sin embargo, las formas canónicas de inferencia que Aristóteles cataloga y legitima en su teoría del silogismo están pensadas más bien para servir a sus intereses taxonómicos. La silogística aristotélica solo contempla relaciones de inclusión y exclusión total o parcial entre conceptos generales, y deja fuera de toda consideración las relaciones de identidad y orden –también entre individuos (v.g. números, figuras)- cuya transitividad, simetría o antisimetría es el nervio motor de los razonamientos de Euclides, para no mencionar las relaciones funcionales entre objetos de todo tipo de que se nutre la matemática moderna. No puede sorprendernos, entonces, que la física matemática que surge en el siglo XVII haya crecido prácticamente de espaldas a la lógica aristotélica; ni que, todavía a finales del siglo XVIII, Kant –en cuya opinión Aristóteles, además de fundar la ciencia de la lógica, la llevó a un estado de perfección casi insuperable- haya sido ciego para la íntima conexión entre lógica y aritmética elemental que alcanza prominencia en las discusiones filosóficas del siglo XX.
> Una lógica matemática, vale decir, una teoría de la inferencia capaz de explicar y certificar la validez de las demostraciones aritméticas y geométricas usuales desde la Antigüedad, solo se conoce desde fines del siglo XIX, gracias a George Boole, Charles Sanders Peirce y Gottlob Frege. Su diferencia decisiva con la lógica aristotélica radica en el reconocimiento de que discurrimos no solo sobre las propiedades de cada cosa o clase de cosas, sino también y muy principalmente sobre las relaciones entre pares, triplos, n-tuplos de cosas"[11].

---

[11] Torretti, Roberto (en "Prólogo" al libro Mosterín, Jesús: Los Lógicos; Ed. Austral, 2007, pg. 13-14)

En la lógica aristotélica, de carácter fundamentalmente deductivo y silogístico, los componentes esenciales que hay que tener en cuenta son: ***términos, proposiciones*** y ***razonamientos***.

Los *términos* son lo elementos mínimos en los que podemos descomponer un razonamiento. Las *proposiciones* son las expresiones de un juicio. El *razonamiento* es la operación inferencial del entendimiento por la que a partir de la afirmación de unos principios (premisas) se deduce una conclusión.

Estos tres componentes (términos, proposiciones y razonamiento) forman una sola y misma estructura: el *argumento*. Un argumento es un razonamiento el cual está compuesto de proposiciones encadenadas inferencialmente y cada una de las cuales consta de dos o más términos.

Veamos un ejemplo:

Todas las aves tienen alas
Ningún perro es ave
Luego ningún perro tiene alas

Como estamos viendo, los términos son los componentes de las proposiciones y éstas son la expresión proferida (oral, escrita) de un juicio. Por medio del juicio atribuimos un predicado a un sujeto.

Aristóteles destacaba cuatro tipos de proposiciones:

- Universal afirmativa: *todo A es B*
- Universal negativa: *ningún A es B*
- Particular afirmativa: *algún A es B*
- Particular negativa: *algún A no es B*

Está claro que una proposición sólo puede ser, debido a su naturaleza enunciativa, afirmativa o negativa, y que puede referirse a algo en sentido particular o universal. En cuanto a su verdad, cabe decir que la proposición no se basta a sí misma, sino que la verdad de

una proposición exige correspondencia con la realidad. (En el apartado dedicado a la verdad, este tema se verá más claro).

Por lo que estamos viendo, una serie de aspectos parecen importantes: la lógica aristotélica es fundamentalmente deductiva, su forma es el silogismo, pero no cabe realizar inferencia si no hay principios de los que partir, es decir, *axiomas*, los cuales se caracterizan por su universalidad, necesidad y evidencia. Ahora bien, a los axiomas no se llega deductivamente, sino inductivamente.

Así pues, la operación estrictamente deductiva es siempre segunda, aparece después de que hayan sido postulados los axiomas o primeros principios. Ya sabemos cómo se afirman estos principios: absoluta e inmediatamente. También sabemos quién lo hace: la intuición. Pero, ¿cuáles son los principios fundamentales a los que ha de atenerse la lógica aristotélica? *El principio de no contradicción, el principio de identidad, el principio de tercio excluido* y *el principio de razón suficiente.*

Principios lógicos

Estos principios lógicos forman el conjunto de axiomas comunes a todas las ciencias, porque son las leyes fundamentales del razonamiento. Pero cada ciencia tiene además su conjunto de axiomas propios.

El ***principio de no contradicción*** (A ∧ ¬ A) sostiene que no es posible afirmar una cosa y su contraria. Tal y como dice en su *Metafísica*: *"es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido"*.

Por tanto, cada cosa es necesariamente sí misma. Por eso, el ***principio de identidad*** (A = A) es correlato del *principio de no contradicción*.

Pero, si esto es así, entonces una proposición es verdadera o falsa y no cabe una tercera alternativa. Estamos ante el ***principio de tercio excluido*** ($A \lor \neg A$).

Finalmente, Aristóteles pensaba que todo tiene una causa (***principio de razón suficiente***). Pero el fundamento de este principio no cabe hallarlo en la lógica sino en la metafísica.

Aristóteles señalaba el principio de no contradicción como el principio primero, fundamento indemostrable de toda demostración. Este principio era considerado por Aristóteles como el principio más firme, seguro, evidente y causa de la verdad de todos los demás.

El razonamiento

Un razonamiento es una operación del entendimiento por la que se concluye o afirma algo a partir de una afirmación anterior que sirve de premisa. De modo más técnico: un razonamiento es un argumento formado por dos tipos de elementos enunciativos o proposiciones relacionados: las premisas y la conclusión. Las premisas son proposiciones o enunciados que sirven para llegar hasta la conclusión; las premisas son indemostrables y se afirman absolutamente. En cambio, la conclusión es la proposición o enunciado que se obtiene y se prueba de las premisas.

El camino recorrido entre las premisas y la conclusión es siempre el mismo: de las premisas a la conclusión; nunca al contrario. Ahora bien, ese camino puede hacerse de dos maneras distintas: inductiva y deductivamente. Percatarse de esto llevaría a Aristóteles a distinguir dos tipos de razonamiento: inductivo y deductivo.

El razonamiento inductivo procede de los casos particulares que se toman como verdaderos a la afirmación de una verdad general. En cambio, el razonamiento deductivo procede de lo general a lo particular o bien se queda sólo en el terreno de lo general.

Veamos unos cuantos ejemplos y un esquema a modo de resumen:

Razonamiento inductivo	**premisas**	**Conclusión**
	Este pavo come hoy a las siete de la mañana	
	El mismo pavo comió ayer a la misma hora	
		El pavo come todos los días a las siete de la mañana

Razonamiento deductivo	**premisas**	**Conclusión**
	Si ganase más dinero se compraría una casa de madera	
	Gana más dinero	
		Se compra una casa de madera

Razonamiento deductivo	**premisas**	**Conclusión**
	Todo A tiene B	
	Todo B tiene C	
		Todo A tiene C

Pero lo cierto es que, como dice Manuel Garrido (*Lógica simbólica*), "algunos lógicos distinguen entre argumentos deductivos e inductivos. Es tópico, aunque no del todo acertado, decir a este respecto que en los primeros se va de lo general a lo particular (como cuando se pasa del enunciado "todo inglés es europeo" al enunciado "algún inglés es europeo"), y en los segundos a la inversa (como cuando se pasa del enunciado "este cuervo y este y este… son negros" al enunciado "todos los cuervos son negros"). Mejor sería, tal vez, decir que un argumento es deductivo cuando el paso de las premisas a la conclusión es analítico (necesario), y que es inductivo cuando ese paso es sintético (no necesario)". Así, a la vista de este criterio de

clasificación y proceder, un razonamiento deductivo es aquel en el que la conclusión se sigue necesariamente de las premisas; por ejemplo: si todos los hombres son mortales y yo soy hombre, entonces soy mortal. En cambio, un razonamiento inductivo será aquel cuya conclusión no se sigue necesariamente de las premisas; y esto último es lo que pasa cuando intentamos pasar de premisas particulares a una conclusión general.

El silogismo

Hace veinticinco siglos, Aristóteles concibió la forma del razonamiento deductivo basado en enunciados[12]. De proposiciones a modo de *premisas* (dos) habría que concluir una tercera, distinta de las premisas precedentes, llamada *conclusión*. Este esquema de inferencia (razonamiento deductivo) recibió el nombre de **silogismo**.

Por tanto, el silogismo es un esquema de inferencia que consta de dos premisas y de una conclusión cuyo enunciado es distinto a los de las premisas. De esta forma, el silogismo es un tipo de razonamiento deductivo que consiste en justificar la pertenencia o no pertenencia de un predicado a un sujeto mediante un término medio que sirve de intermediario entre ellos.

El silogismo categórico aristotélico procede deductivamente de lo más general o universal a lo menos general o particular.

El silogismo categórico consta de los siguientes elementos:

a) términos : son las unidades de significado de que se compone el silogismo. Podemos distinguir tres términos:

---

[12] Para Aristóteles, un enunciado es la expresión verbal de un juicio; un juicio es un pensamiento en el que se afirma o niega algo. Todo enunciado constará de: un **sujeto**, un **predicado**, el cual expresa una cualidad o esencia del sujeto, y una **cópula** (verbo SER) que los une. A este tipo de enunciados se les llama categóricos, porque refieren su predicado según el punto de vista de la comprensión o connotación y un solo predicado es atribuido a un solo sujeto. Los enunciados categóricos se dividen en universales y particulares, si atendemos a su cantidad, y en afirmativos o negativos, si atendemos a su cualidad.

T. medio = el que se repite en las dos premisas pero no aparece en la conclusión (M)
T. mayor = el predicado de la conclusión (P)
T. menor = el sujeto de la conclusión (S)

b) <u>proposiciones</u>: son los enunciados, dos premisas y una conclusión, de los que consta el silogismo.

Premisa mayor = aquella que en su enunciación posee el término mayor
Premisa menor = aquella que en su enunciación posee el término menor
Conclusión = el consecuente necesario, categórico, de la deducción de las premisas anteriores

Todas las ballenas (M) son mamíferos (P) **M-P** Premisa mayor
Moby Dick (S) es una ballena (M) **S-M** Premisa menor
(luego) Moby Dick (S) es un mamífero (P) **S-P** Conclusión

Para que un silogismo categórico sea válido debe someterse a determinadas **reglas**:

A) *Para los términos*:

1. No puede haber más de tres términos
2. los términos no pueden tener mayor extensión en la conclusión que en las premisas
3. El término medio no debe entrar a formar parte de la conclusión
4. El término medio ha de estar distribuido[13] en una - y solamente en una - de las premisas

[13] Se dice que un término está distribuido cuando en la proposición se hace referencia a todos los individuos de la clase correspondiente; en caso contrario, se dice del término que no está distribuido. Así, el sujeto de la proposición estará distribuido en las proposiciones universales, pero no en las particulares. De igual manera, el predicado de la proposición estará distribuido en las proposiciones negativas, aunque no en las afirmativas. La distribución del sujeto depende de la cantidad, mientras que la del predicado depende de la cualidad.

5. Tanto el término mayor como el menor han de estar distribuidos en la conclusión si están distribuidos en las premisas y no han de estar distribuidos en la conclusión si no lo están en las premisas

B) *Para las proposiciones*:

1.De dos premisas afirmativas, la conclusión es afirmativa
2.De dos premisas negativas nada se sigue
3.De dos premisas particulares nada se sigue
4.Si una premisa es particular, la conclusión será particular
5.Si una premisa es negativa, la conclusión será negativa

La observación de estas reglas lleva consigo la presunción de una serie de principios fundamentales en todo silogismo categórico, a saber:

i) **Principio de identidad**: dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí
ii) **Principio de discrepancia**: dos cosas, una de las cuales es idéntica a una tercera y la otra no, son distintas entre sí
iii) **Principio "dictum de omni, dicitur de singulis"**[14]
iv) **Principio "dictum de nullo, negatur de singulis"**[15]

Aristóteles distinguía entre el silogismo científico, de carácter categórico, y el silogismo dialéctico. Mientras el primero parte de premisas verdaderas, el silogismo dialéctico parte de premisas probables. Ambos silogismos comparten su esquema deductivo o inferencia racional.

[14] "Todo lo que se dice del universal hay que decirlo de cada individuo"

[15] "Todo lo que se niega del universal hay que negarlo de cada individuo"

Los saberes superiores

Decía el filósofo español Ortega y Gasset que el hombre no es una cosa, sino una pretensión, es decir que no se define por lo que ya es sino por lo que aún no es, por lo que proyecta ser. Pero, para efectuar un proyecto hay que hacer. Por eso, Ortega definía la vida como quehacer, como acción.

Pues bien, muchos siglos antes que nuestro Ortega, Aristóteles comenzaba su reflexión filosófica por esta misma problemática: el problema de la acción. El hombre es "*energeia*", se define por la acción. Pero la acción no es nada en sí misma; la acción sólo cobra sentido declinada, porque hacer es siempre hacer algo. Según Aristóteles eso que hace el hombre es conocer: todas las acciones del hombre *están encaminadas* a saber. (En este punto debemos tener en cuenta un principio filosófico fundamental en Aristóteles: el *teleologismo*. Aristóteles observaba la realidad, incluida, por supuesto, la realidad humana, desde la perspectiva de la finalidad: cada cosa tiene su fin que le es propio y esta finalidad es la que define a cada cosa, pues, como decía el propio Aristóteles, la naturaleza no hace nada sin un fin).

Así pues, si la acción humana ha de ser interpretada según su finalidad, saber, que es una tendencia natural en el hombre –*"todos los hombres desean por naturaleza saber",* afirmaba Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*-, cabe preguntarse: ¿todos los saberes (o acciones) son iguales? ¿Qué es lo que se sabe? y ¿cómo se sabe?

En primer lugar, Aristóteles reconoce que no todos los saberes son iguales, pues no todos tienen la misma finalidad e importancia. Existen saberes superiores: aquellos reunidos en la ***acción teórica o contemplativa***. Esta tesis era un común denominador dentro de la cultura clásica griega. Para los "griegos" el saber contemplativo o teórico era el superior; una superioridad que la cultura griega hacía

notar no sólo epistemológicamente sino también social y políticamente:

> *"La enorme superioridad de la contemplación sobre la actividad de cualquier clase, sin excluir la acción, no es de origen cristiano. La encontramos en la filosofía política de Platón, en donde la utópica reorganización de la vida de la polis no sólo está dirigida por el superior discernimiento del filósofo, sino que no tiene más objetivo que hacer posible la vida de éste. La misma articulación aristotélica de las diferentes formas de vida, en cuyo orden la vida del placer desempeña un papel menor, se guía claramente por el ideal de contemplación (Theoría)"*[16].

Ahora bien, la preferencia que Aristóteles otorga a los saberes teóricos, a la *acción contemplativa* ("*Theoría*"), no es sólo una cuestión de herencia cultural, sino que tiene su anclaje conceptual en el tratamiento filosófico que Aristóteles otorga al término "*anterioridad*" y que resumimos a continuación:

- En primer lugar, cabe referir el significado del término anterioridad en relación con el *principio* o *arjé*. En este sentido, la relación de anterioridad supone la selección previa de un principio, que es designado como primero (*protos*) y que bien puede venir dado por naturaleza (*physis*) o por convención. Así, lo que se halla más próximo al principio se dice primero o anterior; en cambio, lo más alejado, posterior.
- En segundo lugar, se puede aludir al significado del concepto de anterioridad teniendo en cuenta los distintos tipos de Conocimiento: Aristóteles distinguía entre un conocimiento racional -Razonamiento (*logos*)- y un conocimiento sensible -Sensación (*ascesis*)-. Si adoptamos el conocimiento racional, lo anterior es lo universal; en cambio, si se adopta el conocimiento sensible, lo anterior es lo individual.

---

[16] Arendt, Hannah: La condición humana; trad. cast. ed. Paidós, 1993

- En tercer lugar, Aristóteles refiere el sentido del término anterioridad según su relación con los conceptos de naturaleza (*physis*) y esencia (*ousia*). Este es, según Aristóteles, el sentido fundamental de la anterioridad, pues los otros se pueden reducir a éste. Son anteriores las cosas que pueden existir independientemente de las otras cosas; son posteriores las que dependen en su existencia.
- En cuarto lugar, la anterioridad designa lo mejor y más estimable. Así, se considera anterior lo estimado como mejor.

En resumen, lo *Anterior* es lo más cercano al principio (*arjé*); es lo universal, según el *logos*, pero lo individual, según la sensación; finalmente, *Anterioridad* significa independencia existencial y grado más elevado de perfección.

Por tanto, los saberes teóricos son superiores porque son *anteriores*. Y *anterior* significa más perfecto, y, por ende, preferible.

Pero, si, según Aristóteles, el conocimiento empieza por los sentidos (*empirismo*), ¿cómo es que la contemplación teórica es anterior? No hemos de confundir anterioridad en sentido cronológico (el orden del tiempo) y anterioridad en el orden del conocimiento. Aristóteles insiste en que si bien los sentidos son imprescindibles en nuestro conocimiento, estos no nos reportan un conocimiento científico de la realidad, porque no hay ciencia de lo particular, sino únicamente de lo universal y necesario, esto es, en terminología aristotélica, de la *causa*. Y, puestos a preferir, ¿cuál preferiríamos: el conocimiento más o menos perfecto? Evidentemente, el más perfecto. Y ése no es el particular sino el universal, no es el sensible sino el intelectual, no es la experiencia sino la razón. Aristóteles, lo mismo que su maestro Platón, estaba abriendo de esta manera el camino del *racionalismo.*

Antropología, ética y política

Antropología

Aristóteles rechaza el idealismo de su maestro Platón, decantándose por un enfoque científico y empirista, propio de un naturalista que examina ahora los fenómenos humanos. Al mismo tiempo, Aristóteles se sitúa frente al dualismo antropológico de Platón, pues el hombre, como todo ser natural, es un compuesto indisoluble de materia y forma, esto es, un ser hilemórfico, y por tanto el alma, en tanto que forma, no sobrevive al cuerpo o materia. No obstante, Aristóteles reconoce mayor importancia al alma o forma, puesto que esta es acto, mientras aquel solo potencia. El alma, la "psyché", es el soplo, el aliento vital que da vida al cuerpo.

Consecuencia lógica de esta concepción del hombre es la negación de la inmortalidad del hombre, ya que el alma es sólo el soplo vital que alienta el cuerpo; lo que significa que con la muerte desaparece la sustancia hylemórfica que es el ser humano individual. En algún pasaje habla Aristóteles de un alma o intelecto universal, común a todos los humanos e inmortal, pero nunca de la inmortalidad del alma personal individual. Citemos a continuación algunos textos al respecto:

> *"El alma es aquello por lo que, primaria y radicalmente, vivimos, sentimos y razonamos" (Del Alma, II, 1).*

> *"Apliquemos lo que veníamos diciendo a las partes de un cuerpo vivo. Si el ojo, en efecto, fuera un animal, la vista sería su alma, porque ella es la sustancia y razón del ojo, y el ojo es la materia de la vista. Y si a ese ojo le faltase la vista, ya no habría ojo, sino sólo la palabra que podría aplicarse a un ojo de piedra o a un ojo pintado" (Del Alma, II, 412b).*

"El alma es como la mano porque de la misma manera que la mano es el instrumento de los instrumentos la inteligencia o nous es la forma de las formas, y la sensación es la forma de los sensibles. Y puesto que no hay cosa alguna que exista separadamente fuera de esas magnitudes sensibles, es en esas formas sensibles donde existen las inteligibles, tanto las llamadas abstracciones como las cualidades y afecciones de las cosas sensibles" (Del Alma, III, 432a).

"Describimos una clase de los objetos existentes como sustancia; y subdividimos esta en tres clases o tipos: la materia, que no es en sí misma un ser individual; la forma o figura, en virtud de la cual se atribuye directamente a la cosa la individualidad; finalmente, el compuesto de las dos cosas dichas antes" (Del Alma, II, 412a).

"La materia es potencialidad, mientras que la forma es la realización o actualidad" (Del Alma, II, 412a)

"Todo cuerpo natural que posee la vida, debe ser sustancia y sustancia de tipo compuesto" (Del Alma, II, 412a)

"Hemos dado, pues, una definición general de lo que es el alma: es una sustancia en el sentido de forma; es decir, la esencia de tal cuerpo determinado. Supongamos que un instrumento o herramienta, un hacha, por ejemplo, fuera un cuerpo natural; la sustancia del hacha será aquello que hace de este instrumento un hacha, y esto sería su alma; supóngase que este alma se separa de ella, y el instrumento ya no sería un hacha, a no ser en un sentido equívoco" (Del Alma, II, 1).

Pero para entender correctamente la teoría antropológica aristotélica sobre el alma es necesario partir de la consideración naturalista o biologicista de los seres: según Aristóteles, los seres vivos son organismos, esto es, un todo orgánico, lleno de vida; en definitiva, un cuerpo natural organizado. Ahora bien, su principio de organización no depende de lo que están hechos, es decir, no depende de su causa material, sino de su causa formal o *enteléchia*. Por tanto, la vida de los seres vivos procede no de la materia sino de la forma. Y recordemos que la forma existe *informando* a la materia, mientras que ésta existe *informada* por la forma; si la forma es actualidad, realización, la materia es simplemente posibilidad, potencia,

capacidad para recibir una forma. De esta manera, cuando Aristóteles se refiere al alma de un cuerpo se está refiriendo a su principio de organización, a su forma definitiva. El alma, para Aristóteles, es el principio de las funciones de un ser vivo.

Por otra parte, si Platón hablaba de tres almas diferentes (concupiscible, irascible y racional), Aristóteles defiende la unidad del alma, la cual, además, no se localiza en ninguna parte concreta del cuerpo. Con esta insistencia en la unidad sustancial de cuerpo y alma, la filosofía de Aristóteles pone de manifiesto tres ideas muy importantes:

a) *La unidad total del ser vivo*: el ser vivo es un organismo, un todo organizado.
b) *La mortalidad del alma*: frente a Platón, la teoría antropológica aristotélica supone la negación de la inmortalidad del alma. A diferencia de Platón, en la filosofía de Aristóteles, el alma ya no es algo independiente e inmortal, sino que está unida al cuerpo, en la medida en que es su forma. No existe un alma separada del cuerpo y tampoco le preexiste ni sobrevive. Simplemente, el alma está unida al cuerpo como su forma, es decir, como su estructura. Un cuerpo sin alma no podría ser un organismo, pues recordemos que un organismo es un todo organizado y el alma es la que ofrece esa forma, ese orden al cuerpo que es materia.
c) *El alma es reconocida por sus funciones*. Dichas funciones son las siguientes: vegetativa, sensitiva e intelectiva. Estas funciones no sólo revelaban tipos de almas, sino sobre todo una taxonomía biológica, es decir, una clasificación jerarquizada de los seres vivos. Por supuesto, el alma sensitiva porta el alma vegetativa y la intelectiva a las otras dos. De esta forma, el momento supremo del desarrollo de la naturaleza es el ser humano, alentado por el alma intelectiva.

Así, las diferentes funciones del alma revelan diferentes niveles de organización de la vida: el alma vegetativa sería el nivel inferior y se dedica a los procesos de alimentación y procreación; el alma sensitiva ya da vida a las sensaciones y a los deseos que impulsan determinados movimientos; por fin, el alma intelectiva o racional, como grado supremo, caracteriza la vida del hombre.

De acuerdo con su visión finalista, teleológica, todo ser tiende a alcanzar su máximo grado de desarrollo o perfección, a actualizar la forma que antes estaba sólo en potencia. En el caso del hombre, su máxima perfección se logra desarrollando lo específicamente humano, su alma racional. Por eso, la vida *theorética*, dedicada a desarrollar el "logos", la comprensión, es la más perfecta para el ser humano.

Ética

Los planteamientos éticos de Aristóteles van a ser coherentes con su visión ontológica de la realidad y con su concepción del ser humano, por eso no va a buscar el bien en un mundo ideal, sino que va a hacer un análisis minucioso y realista buscando el bien en las cosas buenas.

Si a la hora de disponer su visión de la naturaleza Aristóteles alude a un esquema de organización teleológico, de la misma forma aludirá a la necesidad de investigar el fin último o bien supremo que persigue el ser humano. Para ello distingue entre bienes que se persiguen para conseguir otros bienes, y bienes que son deseables por sí mismos. Así, por ejemplo, deseamos comida para calmar el hambre, o el dinero para tener otras cosas; pero, en cambio, la felicidad la deseamos por sí misma; por tanto la felicidad es el bien supremo: todos los hombres queremos ser felices. Felicidad en griego se dice

"eudaimonía"; por eso a la ética aristotélica se la califica de "eudaimonista"; esta palabra significa tener un buen "daimon", sentirse bien consigo mismo, en su interior. Si bien todos queremos la felicidad, el desacuerdo surge al intentar establecer en qué consiste.

Por su parte, Aristóteles afirmaba que la vida buena, el buen daimon o felicidad dependía de la virtud. Y enfatizaba la virtud de la sabiduría por encima del resto. Pero quien busca la sabiduría es el sabio, es decir, el que se dedica a la vida contemplativa o teórica, por eso mismo ha de ser este el hombre feliz. El sabio logra el potencial de las capacidades humanas, ya que consigue mayor autonomía, luego él es quien conoce la felicidad.

Ahora bien, para alcanzar ese estado de felicidad provocado por la vida contemplativa, hay que tener satisfechas las necesidades vitales básicas. Para ello nada mejor que vivir socialmente, pues la colaboración social nos permite a cada uno tener tiempo libre para el desarrollo del conocimiento. El conocimiento implica, pues, como requisito previo, el poder disponer de *"scholé"*, (ocio, tiempo libre). Por eso el aprender es una actividad propia de hombres libres. Solamente viviendo en sociedad puede el hombre repartir las tareas con los demás de forma que le sea posible no sólo cubrir sus necesidades básicas, sino además vivir humanamente, es decir, tener tiempo libre; por eso, Aristóteles mantiene que el hombre es un animal político (*"zoon políticon"*) por naturaleza. Por eso también afirma que no podemos considerar feliz a ningún animal puesto que éstos no son capaces de participar en la actividad de la polis (política).

Felicidad y virtud son términos de una misma ecuación: sin virtud no es posible el logro de la felicidad, y esta es el fin de aquella. Pero, ¿qué es la virtud? Este concepto se traduce del griego como excelencia (*areté*). Según Aristóteles, *la virtud es un hábito selectivo de acuerdo a la razón por la que hallamos el término medio relativo a nosotros tal y como lo haría un hombre prudente*.

Pero, ¿cómo conseguir ser virtuosos? Por medio de la práctica. La palabra griega "ethos" significa "hábito, costumbre"; y la "ethica" resulta ser, entonces, lo relativo al hábito o costumbre (como la política es lo relativo a la "polis", la física es lo relativo a la "physis", o la lógica es lo relativo al "logos"). Y éstos hábitos sólo se adquieren mediante su ejecución repetidas veces hasta crear una hábito: *"Una golondrina no hace verano",* decía Aristoteles. Para ser justos hay que ensayar repetidamente la virtud: *"Nos hacemos hombres justos realizando acciones justas".*

Así pues, para conseguir la felicidad necesitamos, además de tener satisfechas nuestras necesidades vitales básicas, la posesión de las virtudes. Aristóteles distingue en el ser humano **dos tipos de virtudes:**

- Las **virtudes dianoéticas** (*dianoia* significa reflexión, pensamiento) **o intelectuales**, que se refieren al conocimiento, a la capacidad reflexiva. Estas virtudes o excelencias teóricas se adquieren mediante el ejercicio de la actividad racional
- Las **virtudes éticas** (recuérdese que *ethos* significa costumbre, hábito, carácter) **o morales**, **se refieren al carácter, al modo de ser y de comportarse**. Estas virtudes son las que deben guiar nuestras acciones, y controlar nuestras pasiones y deseos. De este modo nuestra actuación será correcta si nuestros hábitos o forma de actuar responden a un orden racional.

En resumen, la felicidad consiste en forjarnos un carácter y unos hábitos apropiados a los seres racionales que somos. Por tanto la felicidad se logra mediante la virtud o excelencia que nos permita hacernos de la manera adecuada a nuestro ser racional. Esta excelencia o virtud en el carácter es la que nos puede llevar a la felicidad en lo individual y a la justicia en lo social. Así se unen ética y política:

"El bien es deseable cuando se refiere a una sola persona, pero es más bello y más divino si guarda relación con un pueblo y con la ciudad". "La justicia es la más perfecta de las virtudes".

Política

Previamente a la redacción de los ocho libros que componen su obra "Política", Aristóteles realizó un trabajo de recopilación de datos sobre 158 constituciones de distintas "*poleis*", lo que indica el enfoque empirista que aplica a toda su investigación, incluida la política.

La política aristotélica no puede entenderse sin su ética, de igual manera que esta no cobra sentido sin aquella. Dicha interconexión entre ética y política puede entenderse fácilmente a partir de su famosa tesis inicial: "El hombre, por naturaleza, es un animal político". El adjetivo político significa que vive en polis, en sociedad; pero, para Aristóteles, como para la mayoría de los griegos, un hombre es plenamente tal si participa activamente en la vida pública o política. La política forma parte de la naturaleza humana; por tanto, no es producto de una convención o de un pacto, como habían afirmado los sofistas.

Pero la política no se conforma con nombrar la naturaleza humana sino que aspira también a averiguar la causa de tal naturaleza. Así, para Aristóteles, la natural socialidad del hombre es posible por el lenguaje: gracias a que el hombre es un animal que habla, que tiene el logos, la ciudad se convierte en el espacio de comunicación imprescindible para actuar humanamente y buscar el bien, esto es, distinguir lo justo de lo injusto:

> «Según esto, pues, es evidente que la ciudad-estado es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político o social; y un hombre que por naturaleza y no meramente por el azar es apolítico o insociable, o bien es inferior en la escala de la humanidad o bien está por encima de

> ella. Y la razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es algo evidente. La Naturaleza, en efecto, según hemos dicho, no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee la palabra. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales - ya que su naturaleza se ha desarrollado hasta el punto de tener sensaciones de lo que es penoso o agradable y de poder significar esto los unos a los otros - ; pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado.» (*Política*, I)

Frente a la casa (*oikos*), mundo de lo privado y familiar, lo político como espacio de debate público significa libertad, igualdad, deliberación, alternancia de gobernantes-gobernados, justicia, bien común, pluralidad y virtud.

La tarea de la política tiene que llegar, entonces, a un compromiso ético: ha de dictar la manera en que el individuo puede convertirse en buen ciudadano. Para Aristóteles ser un buen ciudadano es cuestión de prudencia, a la que habría que añadir una buena dosis de educación.

Ahora bien, este buen hacer o compromiso ético de la política no afecta sólo al ciudadano en tanto que entidad individual, sino que afecta prioritariamente al Estado como concepción global de la sociedad. Según Aristóteles, un buen Estado es aquel surgido de la síntesis entre democracia, la cual nos proporciona libertad, monarquía, la cual genera riqueza y aristocracia, entendida como cultivo de la excelencia. Para lograr esta síntesis se hacen necesarias una serie de condiciones:

a) armonía ética de los ciudadanos

b) autarquía o independencia y autosuficiencia de la polis
c) educación (*paideia*) de los ciudadanos. Aristóteles fue un gran defensor de la educación pública, obligatoria y gratuita, al atribuir al Estado la tarea esencial de educar a los ciudadanos.

El hombre, como animal político, tiende a asociarse naturalmente, porque esa es la manera que tiene para conseguir su fin propio, que es el de tender naturalmente al saber para alcanzar la felicidad. Pero caben tres formas naturales de asociación, según la política aristotélica: la familia, el pueblo y el Estado:

> "La primera asociación de muchas familias, pero formada en virtud de relaciones que no son cotidianas, es el pueblo, que justamente puede llamarse colonia natural de la familia, porque los individuos que componen el pueblo, como dicen algunos autores, han mamado la leche de la familia, son sus hijos, los hijos de sus hijos. Si los primeros Estados se han visto sometidos a reyes, y si las grandes naciones lo están aún hoy, es porque tales Estados se formaron con elementos habituados a la autoridad real, puesto que en la familia el de más edad es el verdadero rey, y las colonias de familias han seguido filialmente el ejemplo que se les había dado. Por esto, Homero ha podido decir: cada uno por separado gobierna como señor a sus mujeres y a sus hijos [...] La asociación de muchos pueblos forma un Estado completo, que llega, si puede decirse así, a bastarse absolutamente a sí mismo, teniendo por origen las necesidades de la vida, y debiendo su subsistencia al hecho de ser éstas satisfechas" (*Política*, I).

La sociabilidad natural del hombre se manifiesta, pues, en estructuras sucesivamente más complejas: en primer lugar, la familia, unión de un hombre y de una mujer que sirve para perpetuar la especie. En segundo lugar las familias se agrupan en aldeas para vivir mejor. Pero, a su vez, la unión de aldeas conduce a la polis, que

supone el pleno desarrollo, la perfección de toda comunidad, pues cumple el objetivo de bastarse a sí mismo (autarquía).

Pero, por paradójico que pueda parecer, Aristóteles sostiene que el Estado o Polis es la primera de esas comunidades. Primera no en el sentido cronológico sino lógico, pues el todo es siempre anterior a la parte (y el todo en este caso es el Estado o Polis), y lo que es anterior o primero es más perfecto; primera, también, en el sentido económico-político del término, pues sólo la polis se basta a sí misma:

> «De esta manera también la ciudad-estado es anterior en la naturaleza a la familia y a cada uno de nosotros individualmente. El todo, en efecto, debe ser necesariamente anterior a la parte, porque, cuando se destruye el cuerpo total, el pie o la mano no existen más que en un sentido equívoco, un sentido análogo al que empleamos cuando hablamos de una mano esculpida en la piedra, como si fuera realmente una mano; porque una mano en tales circunstancias será una mano despojada o corrompida, y todas las cosas se definen por su función y capacidad... Es evidente, por tanto, que también el estado es anterior al individuo por naturaleza, pues si cada individuo, una vez separado o aislado, no se basta a sí mismo, debe ser referido al estado total, igual que las demás partes lo son a su modo, mientras que un hombre que es incapaz de entrar a formar parte de una comunidad, o que se basta a sí mismo hasta el extremo de no necesitar esto, no es parte alguna del estado, de manera que o bien debe ser un animal inferior o bien un dios»(*Política*, I).

Este organicismo social que caracteriza a la teoría política aristotélica, tiene un criterio teleológico de ordenamiento, antes activo en la ética y en la física. El fin supremo de la *Polis*, el que proporciona orden y realidad a la misma, seguirá siendo la felicidad de los ciudadanos. Pero para alcanzar dicho fin no hacen falta utopías, sino que, a diferencia de Platón, son necesarios todos aquellos esfuerzos por atender a la realidad inmediata, a los hechos concretos y cotidianos de la polis, y hallar en esa maraña los mecanismos en cada caso más adecuados para ir haciendo progresar la vida en la polis; un

progreso que consiste en ordenarla según su naturaleza, esto es, el bien común o felicidad de todos los ciudadanos. Este posibilismo es un criterio de praxis política que hubo de diferenciar tajantemente a Aristóteles de su maestro Platón. Este posibilismo político es el que evita que Aristóteles conceda prioridad a una forma de gobierno sobre otras. A su vez, ese mismo posibilismo es el que obliga a Aristóteles a estudiar detenidamente las distintas clases de regímenes políticos y sus respectivas degeneraciones; así, la monarquía es posible que degenere en tiranía, la aristocracia en oligarquía y, finalmente, la democracia en demagogia.

Del mismo modo que la justicia viene a ser la culminación de todas las virtudes, así "la política es el más arquitectónico de todos los saberes", porque comprende a todos los demás, y tiene su finalidad en lograr el bienestar y la felicidad común de todos los ciudadanos a través de la educación en la virtud de los jóvenes, la cual es competencia del Estado. Mientras la ética regula el comportamiento para alcanzar la felicidad individual, la política busca la felicidad común. El objetivo de ambas es alcanzar la felicidad y la sabiduría: "hacer buenos y justos a los ciudadanos". Recordemos, en este sentido, la cita referida a la justicia:

"El bien es deseable cuando se refiere a una sola persona, pero es más bello y más divino si guarda relación con un pueblo y con el Estado entero". "La justicia es la más perfecta de las virtudes".

Pero, ¿qué orden político es el que responde a la justicia, es decir, cuál hace posible el establecimiento de una ciudad justa? Para responder, hemos de explicitar la organización del estado y los diferentes regímenes políticos, según Aristóteles.

Este pensador va a analizar de manera realista los diferentes tipos de regímenes políticos de su tiempo. Frente a la propuesta ideal y utópica de su maestro Platón, Aristóteles va a analizar las condiciones y circunstancias de los diferentes regímenes, analizando sus ventajas y sus inconvenientes. Su conclusión final es posibilista:

cada comunidad debe buscar la forma de gobierno que mejor se adapte a sus circunstancias.

Como buen científico va a hacer una clasificación de los distintos regímenes:

- Regímenes justos son aquellos que persiguen el bien común. Y pueden revestir distintas formas: la monarquía, si el mando es de uno solo; la aristocracia, si el mando es de unos pocos; y la "políteia", si se da el gobierno de la mayoría.

- Por el contrario, serán injustas o desviadas aquellas formas de gobierno donde prevalece el interés individual sobre el interés colectivo; pueden ser: una tiranía, si se trata del gobierno de uno solo; oligarquía, si se trata del gobierno de unos pocos; y democracia (o demagogia) cuando es la masa la que asume el gobierno.

Pero, ¿por qué Aristóteles es tan crítico con la democracia? La posición de Aristóteles no puede reducirse a un «sí» o un «no» a la democracia, a un «a favor» o «en contra», sino que su posición es compleja y llena de matices. Fue la de un hombre que reaccionó negativamente a la democracia que le tocó en suerte vivir, la democracia ateniense, resultado de las audaces reformas de Solón, Clístenes, Efialtes y Pericles, entre otros. Frente a estos, Aristóteles temía que el régimen democrático no era suficientemente capaz de seleccionar racionalmente a los mejores ciudadanos y daba entrada fácilmente a los demagogos:

> *"Aristóteles no adopta, pues, una oposición total a la democracia, como podía hacer su venerado maestro, sino que restringe desde un principio sus críticas a un tipo de democracia que juzga extrema, que incurre en lo que estimaba un igualitarismo inaceptable por cuanto pretendía extender la igualdad de la libertad a todo lo demás (1301a, 28-31). Y también es cierto, como se verá, que la alternativa que propone, aun cuando le de otro nombre, no deja de ser un tipo de democracia, una especie de democracia moderada que se supone ya libre de todos estos males"*[17].

---

[17] Álvarez Yágüez, Jorge: "Aristóteles: peri demokratías. La cuestión de la democracia" (en ISEGORÍA. Revista de Filosofía moral y política, nº41, Madrid, julio-diciembre 2009)

Por tanto, frente a la democracia, a la cual consideraba un régimen desviado, Aristóteles prefería la *politeia* o *república*, que venía a ser una rectificación de lo que veía como una especie de asamblearismo desordenado y peligroso, manipulado por gentes sin interés en el bien común, que conducía a la tiranía. La *politeia* o república es el imperio de la ley, y así, la oposición frontal a todo tipo de tiranía.

Tras el análisis de estas diferentes formas de gobierno la propuesta aristotélica es pragmática o posibilista: tal vez, para la mayoría de las ciudades, la mejor forma de gobierno sea la *politeia*, un régimen de gobierno mixto, basado en las clases medias y donde gobiernan los mejores.